

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПбГУ)**

Институт философии

Кафедра культурологии, философии культуры и эстетики

Зав. кафедрой Культурологии,
философии культуры и эстетики
д.ф.н. Соколов Б. Г.

Председатель ГАК, главный научный
сотрудник, Институт русской
литературы РАН,
д. филол. н. Котельников В.А.

Выпускная квалификационная работа на тему:

Мифодизайнерский монтаж целостности современной культуры

Направление подготовки, магистратура – 033000/51.04.01 Культурология

Образовательная программа – Мифодизайн социокультурной реальности

Выполнил студент

Сафонов Всеволод Владимирович

Научный руководитель:

д.ф.н. Соколов Е. Г.

Санкт-Петербург

2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ	1
ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. АКСИОМАТИКА КАПИТАЛИЗМА КАК ОСНОВАНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	13
1.1 К проблеме амбивалентности понятия долга.....	13
1.2. Социальная мифология: от абсолютного долга к коллективной вине.....	21
1.3. Капитализация долга как стратегия целостности.....	29
ГЛАВА 2. МИФОЛОГИЯ ПРОИЗВОДСТВА И ПОТРЕБЛЕНИЯ	37
2.1. К проблеме реификации.....	37
2.2. Потребительская культура как целостный миф.....	47
ГЛАВА 3. МОНТАЖ КУЛЬТУРНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ КАК СТРАТЕГИЯ МИФОДИЗАЙНА	56
3.1. Аналитика монтажного принципа и проблема сборки субъекта.....	56
3.2. Социальный миф как способ организации пространства культуры.....	63
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	73
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	75

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена спецификой современной культуры как сложноорганизованной многополярной системы, в которой тенденция к глобализации и унификации ценностных установок сочетается с перманентным расширением функционального пространства, инкорпорирующего внутрь себя новые и зачастую противоречивые социокультурные феномены. Кризис, связанный с невозможностью реализации единого мировоззрения в рамках всей гетерогенной многоликости культуры, то и дело ускользающей от любых строгих дефиниций, обуславливает поиск концептуальных констант, позволяющих обозначить общий вектор репрезентации современной культуры. Сфера бытования социальной мифологии продолжает оставаться тем пространством, которое формирует смысловой ландшафт всего сообщества индивидов, «глобальной деревни», жизнедеятельность которой опосредована информационной медиасредой, наделяющей статусом событийной значимости всё происходящее. Поскольку при всем разнообразии внешних проявлений культуры, она предполагает единство смысла, определяющего целеполагание носителей культуры, уместно говорить о специфической мифологической рациональности коммуникативно-предметного поля, конструируемого в практиках мифодизайна. Создание смыслового и образного единства в контексте рекламных технологий и рыночно-потребительских отношений не исчерпывает преобразовательный потенциал мифодизайнерских технологий: практики, входящие в инструментарий мифодизайна, экстраполируются на многие области культуры, проявляясь в самых разных сферах и соединяя их воедино. Принцип монтажной сборки как универсальная стратегия конструирования целостности нуждается в культурфилософской рефлексии. Существенный эвристический потенциал проблематики монтажа культуры

обуславливается не только особенностями современной глобальной капиталистической культуры, но и принципом организации критического или апологетического дискурса о ней.

Степень научной разработанности темы. Постановка проблемы целостности современной культуры в контексте теории мифодизайна является довольно перспективной и актуальной исследовательской стратегией. Разработкой проблемного поля мифодизайна как междисциплинарного проекта занимаются по преимуществу отечественные исследователи, среди которых стоит упомянуть А. В. Ульяновского (ему принадлежит актуализация самого термина и разработка теории, объединяющей культурфилософскую рефлексию и аналитику рекламы) и А. В. Тарасенко, занимающегося проблемами мифодизайна управления. Изучению проблемы целостности культуры как пространства действия различных мифодизайнерских технологий (таких, как монтаж, ассамбляж и т.д.) посвящены работы научного семинара по проблеме целостности, представленные такими исследователями, как Ю. Н. Солонин, Е. Г. Соколов, Н. В. Голик и др. Необходимо также упомянуть о разработке общетеоретических особенностей феномена целостности, которые осуществлялись в истории советско-российской науки неоднократно. К примеру, труды философа И. В. Блауберга.

Следует отметить, что значительный исследовательский потенциал данной проблематики обуславливается сложившейся традицией осмысления постнеклассической культуры и целым рядом методологических подходов, отображающих различные стороны вопроса о целостности культуры. Так, изучению констант коллективных представлений современной капиталистической культуры посвящены работы классиков социальной теории К. Маркса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля и Т. Веблена. Критика тотальности современной буржуазной идеологии, и ее основополагающим сюжетам разворачивается в трудах представителей

Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, В. Беньямин, Ю. Хабермас). Осмыслению структуры и содержания современной культуры как общества потребления посвящены работы таких исследователей, как Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ф. Гваттари и др. Разработка проблем культуры позднего капитализма и постмодерна осуществлялась в трудах Ф. Лиотара, Ф. Джеймисона, Т. Иглтона, С. Жижека, а также в наиболее актуальных наработках А. Дугласа и Д. Гребера. Теоретическое осмысление современных мифов, их классификация и апробация прослеживается в работах Ж. Сореля, Р. Барта, К. Леви-Стросса, К. Хюбнера и многих других. Наконец, аналитика монтажа в контексте современной и постсовременной культурной парадигмы содержится в работах таких теоретиков, как Р. Краусс и Р. Бокок.

Целью диссертационного исследования является обнаружение концептуальных констант современной культуры, позволяющих рассматривать её как целостность, организованную по принципу мифодизайнерского монтажа.

Исходя из обозначенной цели, формулируются следующие **задачи** исследования:

1. Осуществить анализ концептуальных констант современной культуры, формирующих её мифологический дискурс.
2. Раскрыть смысловое содержание техники монтажа и проследить её дальнейшее развитие.
3. Определить роль монтажного принципа в проблематике сборки целостности.
4. Обозначить специфику практики мифодизайна в контексте организации социокультурной реальности.

Теоретические и методологические основы исследования.

Для выявления концептуальных констант современной культуры, формирующих целостный мифологический дискурс, применяется

совокупность исследовательских подходов. Так, становление мировоззренческой парадигмы современности анализируется с помощью диалектического подхода, позволяющего зафиксировать внутренние противоречия, а также метод истории идей и системный подход, выявляющие динамику развития гетерогенных социальных представлений как единой системы. Культурфилософская рефлексия в работе сочетается с компаративистским подходом, что позволяет выявить не только содержание основных элементов культуры, но также обозначить их репрезентацию в социокультурном пространстве. В процессе аналитики современного мифа предпочтение отдавалось семиотическому и структуралистскому подходу, которые обеспечивают понимание специфики мифодизайнерских практик. Культурологический подход в осмыслении феномена монтажа позволил раскрыть его значение в контексте изобразительного искусства, а системный подход обеспечил понимание технологии сборки во взаимосвязи с различными проявлениями современной культуры.

Новизна диссертационного исследования заключается в следующем:

1. Проведен анализ социальной мифологии через рассмотрение основных концептуальных констант современной культуры.
2. Изучен феномен монтажной сборки в контексте формирования постнеклассической культурной парадигмы
3. Прослежено влияние принципа монтажа на проблематику конструирования культуры как целостности
4. Обозначена актуальность мифодизайнерского метода в организации социокультурной реальности

Положения, выносимые на защиту:

1. Понимание современной культуры как целостности возможно через выявление концептуальных констант, определяющих характер представлений и практик общественного тела. Современная

культура, таким образом, представляет собой гетерогенную систему, функционирующую в режиме производства и потребления – предметного и знакового – и укорененную в мифологии амбивалентного представления долга-вины как системообразующего принципа целостности.

2. Феномен монтажа представляет собой один из ключевых междотраслевых методов организации современной культуры, повлиявший на такие сферы как искусство, практики повседневности, рекламные технологии, мифодизайн и т.д. Доказательством тому является история становления одного из видов монтажа – коллажной техники, которая не только отражает тенденции позднего модерна, но и предвосхищает всю культурную матрицу позднего капитализма.
3. Монтажный принцип отражает специфику фундаментальных антропологических констант постсовременного субъекта, а также их перенос в пространство социальных представлений. Трансформация жизненного мира человека, оборачивается организованностью по принципам нелинейности, дискретности смысловых рядов, абстрактности социальных отношений. Индивид понимается как рекурсивный субъект, бытие которого расщеплено в процессе коммуникативных практик, а целостность может обеспечиваться только в процессе мифодизайна.
4. Мифодизайн представляет собой множество практик конфигурирования социокультурной реальности, фундированной аксиоматикой конкретного мифа, которые регулируют взаимоотношения индивида с окружающим миром. современный миф действует разнонаправленно: конструирование целостности субъекта и его культурного пространства и мобилизация сочетается с деструктивным идеологическим (ложное сознание) манипулированием. Будучи опосредованной медиасферой,

социальная мифология формирует ландшафт современной культуры, а также дискурс о самой культуре, аксиология которого нивелируется до уровня абстрактной коммуникативной практики.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы.

В первой главе рассматривается проблематика амбивалентности концепта долга в контексте современной культуры. Устанавливается, что в результате исторически сложившегося двусмысленного использования термина «долг» в различных европейских языках, к настоящему моменту сформировалась сложная система общественных отношений, фундированная двойственным пониманием категорий обязательства и ответственности. Так, в массовом сознании сформировался мифологизированный образ долга, в котором практики товарно-денежных отношений, связанных с экономической стороной культуры, смешались с морально-этическим понятием ответственности, образовав единый автономный нарратив. Долг в общественном представлении оказывается неразрывно связанным с мифологической теорией Абсолютного обязательства, отсылающей либо к контексту теории сакрального (долг перед некой священной высшей инстанцией), либо к модернистскому проекту национального государства, в котором «общество» (нация) выражает свою волю и интегрируется в долговые отношения с сувереном. Прослеживается взаимоотношение между исполнением обязательства индивидом и инстанциями власти, легитимирующими долг. Долговые отношения между человеком и властными структурами осуществляются в плоскости функционирования долга как вины: чувство виновности апеллирует к «внутреннему» психическому состоянию индивида, его аффектам, с помощью чего оно инвестируется в формирование мифа о «коллективной» ответственности на уровне всего общества. Также, был выявлен фундаментальный принцип современных товарно-денежных отношений, укорененный в мифологии непогашенного

долгового обязательства и бесконечной виновности, продлевающей сроки самого существования подобной задолженности. Были рассмотрены психоаналитический и социально-философский подходы к проблеме конструирования коллективной ответственности в сообществе. Проанализированы влияния мифологии вины-долга в становлении рационалистического дискурса капитализма в современной культуре. Данное взаимоотношение было обосновано с учетом легитимации капиталистического мировоззрения, воплощенного в различных сферах: морально-этической, религиозной, производственно-экономической и т.д. Была обоснована взаимосвязь между мифологией бесконечного долга и параноидно-шизоидной логикой производства капиталистической машины, функционирующей в режиме перманентного накопления капитала. Целостность капиталистического режима была рассмотрена в контексте двух основополагающих стратегий: экспансии воспроизводства капитала и внутреннего экстенсивного производства, между которыми и разворачивается вся аксиоматика капитализма.

Во второй главе рассматривается специфика функционирования современной культуры, характеризующаяся двумя взаимосвязанными модусами производства и потребления. Затрагиваются основные положения классической теории капиталистического товарного производства и связанные с ним проблемы отчуждения индивида от труда и реификации. Товарный фетишизм здесь представляется практикой нераспознавания как подмены социальных отношений товарными. Обозначена идеологическая потенция дискурса о товарном фетишизме как сознательной или неосознаваемой редукции социокультурной реальности к одной специфической области товарно-денежных отношений. Раскрывается связь марксистской теории с разработками представителей ранней социологии (Г. Зиммель, Т. Веблен), касающихся проблемы моды, статусного потребления и формирования специфического урбанизированного пространства, где культурная индустрия общественных мест, встраивается в логику

потребления сначала по классово-элитарному признаку, а затем в соответствии с «точечным» кластерным распределением потребительских мифов. Так, машинерия модной индустрии руководствуется принципом, сравнимым с бесконечно сдвигаемым во времени долгом или же с постоянно реинвестируемым капиталом в экономике: мода стремится к постоянному расширению и вовлечению новых элементов, которые, тем не менее, должны меняться, симулируя тем самым динамику «живого организма» индустрии, то есть, ее природный, органичный характер.

Прослеживается дальнейшее развитие теорий капиталистической рациональности и реификации, проработанных в контексте постмарксистской критики буржуазной идеологии Г. Лукача. Ключевой особенностью данного подхода является акцент на специализации труда и связанной с ним контемплативной установкой, приводящей к пассивному восприятию процессов труда. Подчеркивается иррационализм рационалистической логики буржуазной идеологии, выстраиваемой вокруг концепта «здорового смысла». Предпринимается попытка охарактеризовать дальнейшую динамику социокультурных отношений, выстраивающихся в рамках концептуальной парадигмы производства-потребления, развернутых в постиндустриальный период. Описывается общий тренд на девальвацию знака во всех его проявлениях и дальнейшее отчуждение труда, проявляющееся уже в самом отношении к статусу денег (как результату труда, а также их идеологии), которые обретают характер символической манифестации. Воспроизводится тезис о том, что на данном этапе прослеживается безоговорочная гегемония мифа товарно-денежных отношений, формирующего весь комплекс мировоззренческих установок через гибридную мифологию, включающую элементы различных дискурсов (научного, этического, медийного, рекламного и т.д.). Делается важный вывод о том, что реальным стимулом экономического (культурного, технического) развития становится стремление к изобилию как радикальной нехватке, стимулирующей потребление и одновременно провоцирующей трату. Упоминается критическая переоценка

теории фетишизма, высвечивающая двойственный характер метафоры фетиша: с одной стороны, все еще обладающего некоторой актуальностью, а с другой – выступающего распространителем иррационального подхода и создающего миф в отношении самого себя, выражающего автореферентность современного общества как социального тела, высказывающего миф о потребительской культуре в отношении самого себя.

В третьей главе рассматривается проблематика сборки современной культуры как целостной системы. Путем сопоставления технологий монтажа в различных областях культурного пространства были выявлены общие принципы, характерные как для ряда прикладных практик (например, коллаж в изобразительном искусстве), так и для общей стратегии, охватывающей инсталляцию фундаментальных антропологических констант постсовременного субъекта, а также их репрезентацию в сфере коллективных представлений (мифодизайн как таковой). Обосновывается влияние коллажной техники в искусстве на становление всей последующей культурной парадигмы: коллаж представляет собой не квинтэссенцию выразительности модерна, а, скорее, ключевую технологию постмодерна как принципа двойного прочтения и трансформации классического отношения означающего и означаемого. Актуализация коллажной техники, проходящей лейтмотивом через столетие, сравнима с принципом аллегии, отсылающей к проблеме знаковой эмансипации и более позднему концепту гиперреальности.

Продемонстрирована неразрывная связь коллажного принципа с процессами трансформации жизненного мира человека, организация которого в постиндустриальный период стала разворачиваться в модусе нелинейного развития, дискретности смысловых рядов, абстрактности социальных отношений и т.д. Все эти характеристики, свидетельствующие о гетерогенности культурного пространства, тем не менее, укладываются в единый целостный поток, регламентируемый совокупностью концептуальных констант, сочленение которых также искусственно и

оформлено социальной мифологией. Что касается субъекта, то его существование представляет собой двойственную позицию: конструирование собственной субъектности и различение себя относительно окружающего культурного горизонта. Отсюда понимание индивида как рекурсивного субъекта, расщепленного в процессе коммуникативных практик, целостность которого может обеспечиваться только в процессе мифодизайна. Сформулировано рабочее определение мифодизайна как совокупности техник конструирования и настройки социальной реальности как системы ценностно-смысловых установок, легитимированных аксиоматикой определенного мифа и регулирующих взаимоотношений индивида с окружающей действительностью. Проводится анализ ключевых характеристик современного социального мифа и его специфики. Выявляются общие черты классического и современного мифа (синкретизм, установка на целостность представлений, отсутствие локализации). А также их различия, проявляющиеся в том, что современный миф действует разнонаправленно: конструирование целостности субъекта и его культурного пространства и мобилизация сочетается с деструктивным идеологическим (ложное сознание) манипулированием. Делается вывод о том, что обозначенное манипулирование проявляется через распространение концептуальных констант мифологии потребительского капитализма, осуществляемое в сфере рекламы по законам мифодизайна. Кроме того, современный миф, будучи искусственным образованием, опосредован медиасредой. Это, в свою очередь, способствует рассредоточению мифа, инверсии любого внешнего рассмотрения. Миф превращает критику или деконструкцию современной мифологии в опосредованный «дискурс о мифе», наделяет фетишизирующим эффектом «бренда» саму попытку критического подхода к современной капиталистической культуре.

ГЛАВА 1. АКСИОМАТИКА КАПИТАЛИЗМА КАК ОСНОВАНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

1.1 К проблеме амбивалентности понятия долга

Амбивалентное понимание долга во многом носит характер очевидности, хотя и не всегда распознаётся при этом как часть «современной мифологии». К примеру, повседневная ситуация, в которой человек оформляет ипотечный кредит и попадает в долговую зависимость, характеризует одну сторону этого явления, а желание принести извинения за проступок или же, напротив, отблагодарить кого-либо – совсем другую. Очевидно, что в том или ином случае сама обязанность будет существенно отличаться: кредит должен быть погашен (английский глагол «to pay», содержащий такие значения, как «платить», «возмещать», «вознаградить», «одаривать вниманием», «умиротворять» наглядно передаёт амбивалентность действия), а проявленное участие непременно должно быть встречено и одарено ответным жестом. В чём специфика подобного многоголосия этого термина? Каким образом и почему различия использования слова «долг» в языке привели к формированию сложной системы общественных отношений, базирующейся на дихотомии обязательства и ответственности, разворачивающихся как в реальном, так и в символическом измерении?

Французский лингвист Э. Бенвенист в своей работе, посвященной индоевропейским социальным терминам, указывает¹ на наличие совокупности понятий религиозного характера, связанных с «искуплением» и «возмещением», которые, вместе с тем, соотносятся с экономическими отношениями. Так, в зависимости от конкретного языка индоевропейской группы, под долгом может пониматься как абстрактная обязанность («долженствование» вообще) морального или прагматического характера, так и специфическая практика товарно-денежного обмена, представленная

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс - Универс, 1995. С. 131.

такими терминами, как «ссуда» и «заем»². Зачастую оба ряда значений передаются в языке с помощью одного и того же слова, что служит богатейшим источником для смысловой игры (не важно, умышленной или случайной). В английском языке, к примеру, обязательство (duty) и долг (debt) относятся к одному и тому же латинскому глаголу-предку (debere).

Антрополог Дэвид Гребер отмечает то, как деньги, сначала лишь констатирующие факт долгового обязательства, вскоре начинают выполнять функцию устранения образовавшейся в результате долгового отношения нехватки, или же попросту погашают (умиротворяют) долг. Так, существует определённая преемственность между «первобытными» деньгами и современной для нас формой денег, используемой для устранения долгов. Однако между признанием долгового отношения и уплатой долга существует куда больше отношений, конституирующих общественное сознание.

Есть все основания полагать, что любая попытка отделить монетарную политику от социальных отношений в корне ошибочна, поскольку они являются единым целым. Правительства могут использовать налоги для создания денег потому, что они стали хранителями долга всех граждан друг перед другом³. Долг, если верить теории изначального долга, является основой общества как такового. Он призван поддерживать жизнеспособность общества и его благосостояние. Нравственное обязательство, таким образом, должно переходить в сферу «физических» товарно-денежных отношений через учреждение системы «реальных» долгов, к коим относятся и налоговые сборы, и штрафы (отчуждаемые в пользу государства), и разнообразные выплаты по возмещению ущерба пострадавшим (последнее буквально воплощает отношение долга как «вины» перед отдельным индивидом или целым сообществом).

Показательно, как отмечает Гребер, что теория изначального (Абсолютного) долга сама базируется на мифе⁴, а точнее говоря, на мифах

² Там же. С. 133.

³ Гребер Д. Долг: первые 5000 лет в истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 59.

⁴ Там же. С. 66.

индийских вед, свидетельствующих о долге как форме взаимодействия с богами (т.е. посреднической сферы между сакральным и профанным). То допущение, согласно которому, происходит проекция долга перед абстрактным «обществом» сначала на Бога (богов), а затем на правителей и правительства, ошибочно, поскольку все эти понятия сами по себе довольно расплывчаты, а самоидентификация индивида как части того или иного сообщества зачастую и вовсе затруднительна. Тем более, идея о том, что существует такой феномен как «общество», выражающее некую волю от имени правительства и встроенное в долговые отношения, возникла сравнительно недавно, вместе с концептом национального государства. В данном случае вполне очевидна ситуация конструирования социального мифа, учитывая, что последнее обстоятельство зачастую забывается в массовом сознании: разделение на общества, государства и нации воспринимается как нечто естественное, само собой разумеющееся (порядок, заметим, характерный для любой идеологии).

Специфической чертой долга является не только само обязательство (быть кому-то должным), но и факт принятия того, что позаимствованное необходимо вернуть назад. Здесь, в частности, кроется одно из отличий долга от таких феноменов как кража (воруют, как известно, не для того, чтобы затем вернуть) или дарение (можно совершить ответный акт дарения, а можно и не совершать). Однако ответственность за возвращение долга, который всегда имеет привязку к конкретному «владельцу», может быть перенесена с самого должника на кого-то другого. Такая достаточно очевидная особенность долга играет важную роль в долговых отношениях, субъектами которых могут выступать некие «коллективные тела» (к примеру, нации или государства). Это особенно заметно в сфере идеологии: зачастую ответственность отдельных лиц экстраполируется на всё сообщество в целом.

Или же ситуация, согласно которой разворачивается мобилизация сообщества вокруг мифа, выдаваемого за разделяемый всеми членами группы естественный (якобы имманентно присущий) порядок, придающий

такой мобилизации статус морального (юридического или экономического) обязательства. Типичным примером для первого случая будет лозунг: «все последователи религии X – террористы и фанатики», а для второго – призыв поддержать национальную спортивную команду, равно как феномен болельщицкого движения вообще. В данном контексте примечательно также замечание Гребера о том, что «идея изначального долга представляет собой главный националистический миф. Раньше мы были обязаны жизнью богам, которые нас создали, и платили им проценты, принося им в жертву животных, а основную часть долга возвращали нашими жизнями. Теперь мы обязаны народу, который нас выпестовал, платим проценты в виде налогов, а когда приходит час защищать народ от врагов, готовы оплатить долг жизнью»⁵

Связь концепта долга с религиозно-мировоззренческой сферой прослеживается также в контексте феномена кредитных отношений. Этимология термина «кредит», как известно, восходит к латинскому глаголу «credere» (“доверять”), что подразумевает также личные убеждения и доверие вообще. Кредо для индивида зачастую значит гораздо больше, чем просто основание мировоззрения: наличие религиозного и/или этического подтекста возводит интенцию человека к объекту веры в отношение, близкое к «духовному» обязательству.

Рассмотрение долга в контексте кредитных отношений позволяет выявить ситуацию разграничения двух смысловых уровней задолженности. Так, в случае, когда кредит выдан, но должник не в состоянии расплатиться за него, должны быть пересмотрены условия договора и возврата долга (реструктуризация кредита). В данном случае рассматривается товарно-денежный аспект, а значит, задолженность (debt) пересматривается или аннулируется, тогда как обязательство (duty) снимается само собой (в силу того, что обязанность платить здесь эквивалентна возможности платить). Если же кредитное обязательство не было закреплено формальным

⁵ Там же. С. 75.

соглашением и основывается исключительно на доверии, то уместно говорить о равнозначности обязательства и задолженности.

Многомерность и чрезвычайная пластичность понятия долга отчётливо проявляется в контексте денежных отношений. Существует, как принято считать, определённая проблема, связанная с какой-либо строгой дефиницией понятия денег. Так, деньги могут определяться как универсальное средство обмена, как средство сбережения, как единица расчёта, как способ окончательного погашения долга, как символ власти, узаконивающий взаимодействия между гражданами внутри одного государства, и т.д. Существует мнение, согласно которому, вопросы о том, что есть деньги, и что мы подразумеваем, когда используем в речи термин «деньги», следовало бы не разделять, а рассматривать как единое целое. Таким образом, «деньги – это то, что мы рассматриваем как деньги, вне зависимости от того, что имеется в виду под этим словом»⁶.

Считается, что денежные монеты были введены в оборот для того, чтобы стандартизировать вес и чистоту металла, из которого они были сделаны. А ценность монеты отражала при этом товарную стоимость материала. Однако такое объяснение сегодня подвергается критике многими исследователями и причисляется к «экономическому фольклору». Чеканная монета обладает большей ценностью, нежели эквивалентная ей монета без чеканки. И дело скорее не в том, что знаки на монете являются воплощением власти (как в случае с печатью), а в наделении определённой величиной самой монеты. величиной, свидетельствующей как о меновой идентичности, так и о принадлежности к конкретному классу, т.е. классу подлинных монет.

Однородность денег здесь проявляется в том, что монеты равного достоинства будут эквивалентными независимо от того, насколько они отличаются друг от друга внешне. В этом то и проявляется власть денег, обеспечиваемая денежным знаком на монете или банкноте. Деньги можно конвертировать во что-либо, то есть, экстраполировать функцию денег на

⁶ Douglas A. The Philosophy of Debt. Routledge. London. 2015. P. 63.

другие предметы, превратив их тем самым в товар. Товары же, при соблюдении ряд критериев, рассматриваются в качестве эквивалентных: вещи становятся равны друг другу, поскольку они могут быть проданы за деньги, которые, в свою очередь можно потратить на покупку чего-то ещё.

Чеканные монеты, таким образом, приобрели своё значение посредством общественного соглашения, выраженного в денежном знаке. Подобное соглашение во многом и является сущностью денег. Соответственно, любое предложение по возврату к якобы реальным деньгам («золотому червонцу» и пр.) – это попытка воплотить в жизнь миф, которого в реальности как такового и не было. Зато обмен в том или ином виде существовал всегда и конструировался, в том числе, через отношение денег и долгового обязательства.

Кроме того, в классической экономической теории принято считать, что до использования денег торговля осуществлялась при помощи натурального обмена (бартера), а переход к самим деньгам произошел ввиду удобства последних. Хорошо известна также теория, разработанная М. Моссом, согласно которой в первобытных обществах обмен производился в виде дарения и имел обоюдный характер. В современной антропологии, впрочем, имеют место глубокие сомнения относительно того, что сообщества с бартерной экономикой в качестве основной доминирующей формы обмена вообще когда-либо существовали⁷. Следовательно, сами основания мифа о меновой торговле нуждаются в значительной корректировке.

Парадоксальный характер дара очень точно охарактеризовал Ж. Деррида, обозначивший акт дарения как обмен, производящий собою долг, что вообще-то следует в русле пресловутого товарно-денежного отношения между дарителем и одариваемым, перечёркивая изначальный модус внеэкономического «доброжелательно-человечного» деяния. Отсюда исходит предложение понимать дар как то, что не должно восприниматься как требование к ответному жесту, поскольку любая взаимность «эгоистична».

⁷ Гребер Д. Долг: первые 5000 лет в истории. С. 33.

Ответное дарение не снимает зацикленного взаимообмена и не отменяет долг. Обмен, осуществляющийся в рамках ритуала, всегда имеет протяженность во времени и очерёдность позиций отдающей и принимающей сторон, из чего проистекает различие ответного долга, меняющего между собой позиции, и долга, накладывающего обязательства восполнить нехватку.

Философ М. Энафф, детально разбирающий проблематику дара в контексте рецепции московского наследия, приходит к выводу, что «не агонистический дар создаёт долг, а экономическое и/или политическое неравенство – ситуация зависимости – искажает взаимный дар и превращает его в инструмент задолженности»⁸. Аналогичным образом среди современных исследователей существует консенсус о том, что потlach по своему содержанию скорее ближе к понятию кредита, нежели к бартеру. Нам представляется справедливой также характеристика асимметричности обязательства: отложенный до «лучших времён» долг, подобно прирастающему процентами кредиту, становится, поэтому, невозполнимым в принципе, а значит, никакой долг невозможно погасить полностью. «Долг – это просто обмен, который не был доведён до конца»⁹

Тем не менее, долг как неизбежное следствие любого акта дарения – это значительное преувеличение, вызванное, как считает Гребер, опять же тем, что логика рыночных отношений парадоксальным образом укоренилась даже в речи наиболее радикальных её критиков. Тогда как «первобытные деньги изначально не использовались для выплаты каких-либо долгов. Они служили признанием того факта, что есть долги, которые выплатить нельзя»¹⁰

Предположим, что некто решил напечатать свои собственные чеки для того, чтобы осуществлять покупку товаров и услуг в кредит. Размер задолженности определялся бы фиксированными единицами измерения, а для погашения задолженности необходимо было бы предоставить сумму,

⁸ Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности. - М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2015. С. 39.

⁹ Гребер Д. Долг: первые 5000 лет в истории. С. 125.

¹⁰ Там же. С. 133.

эквивалентную по размеру и исчисляемую в той же системе счёта. В такой схеме нет ни одного находящегося в обращении товара, который бы выступал средством обмена. Конечно, сами чеки могут быть в обращении, в том случае, если потенциальный продавец будет уверен в надёжности производителя чеков. Кредитных документов может быть столь же много, сколько и самих должников, однако нет никакой необходимости, чтобы одна из разновидностей чеков обособливалась и принимала роль средства обмена. Деньги, таким образом, по праву могут считаться меновым средством, не являющимся при этом особым товаром. Они состоят, по сути, из кредитных обязательств и действуют в рамках согласованной системы счёта. В более широком смысле, как показывает Гребер, «деньги – это почти всегда что-то между товаром и долговой распиской»¹¹.

Коснувшись проблематики амбивалентности концепта долга, мы приходим к выводу о том, что порядок исполнения обязательства всегда выстраивается в рамках отношения индивида к некоторой инстанции авторитета, выражаемого в самых разных сферах, будь то экономика, политика, религия или система правовых и морально-этических норм. В любом случае имеет место парадоксальная попытка со стороны наделённых властью структур рассчитать и предложить тот или иной «сценарий» выплаты долга (не имеющего, как мы помним, ни строгих границ, ни исчисляемой суммы), выраженный в конкретных социальных практиках.

Легитимация долга может осуществляться за счёт любой общественной сферы, даже в том случае, когда конструирование обязательства и его обоснование находятся в разных плоскостях. К примеру, расхожая мифологема патриотического долга, нередко являясь частью государственного (политического) дискурса, может апеллировать к патриотизму как комплексу экономических («процветание»; «земля-кормилица»), культурно-религиозных («родина-мать») и этических («честь»; «доблесть») значений. Подобная смысловая гибридизация, как правило,

¹¹ Там же. С. 78.

предполагает относительную свободу выбора варианта погашения долга, что позволяет нам упомянуть об особенностях становления концепта коллективного обязательства и виновности как апелляции к внутренним – аффективным – свойствам человека, направленной на дальнейшее инвестирование их в «общественное сознание».

1.2. Социальная мифология: от абсолютного долга к коллективной вине

Чувство вины, так хорошо знакомое каждому человеку, обуславливается, как принято считать, последствием негативного поступка, суть которого в нарушении обязательства, какой-либо социальной нормы или некоторого соглашения вообще. Это чувство наряду со стыдом или смущением является негативно окрашенным этическим социальным феноменом, поскольку оно проявляется только в результате взаимодействий индивидов и репрезентирует совокупность представлений о должном, характерную для данного сообщества. «Вина и долг есть не что иное, как контекст введения в заблуждение на социальном уровне»¹². Вина, в отличие от стыда как явления «более публичного» (чтобы устыдиться или смутиться, как правило, нужны свидетели), коренится в сознании и сочетается с чувством раскаяния и самобичевания.

Понятие вины чаще всего употребляется в двух значениях. Первое связано с состоянием виновности из-за проступка или нарушения закона, влекущего за собой моральную или юридическую ответственность, предписанную социальным соглашением. Второй аспект – интериоризированное переживание вины человеком, с характерным внутренним беспокойством, вызванным осознанием того факта, что индивид поступил неправильно или же не сумел осуществить моральное обязательство. Чувство вины также связано с понятием раскаяния, свидетельствующего об угрызениях совести. «В самом деле, опыт угрызений

¹² Адорно Т. Диалектика Просвещения. Медиум/Ювента. М-СПб. 1997. С. 59.

совести, говорящий об отношении свободы и долга, является двойственным: с одной стороны, я признаю за собой долг, то есть, способность соответствовать долгу, но с другой стороны, я признаю, что могу действовать вопреки закону, который продолжает мне представляться в качестве обязательства»¹³. Проступок и раскаяние, как известно, не всегда неразрывно связаны друг с другом. Так, совершение преступления далеко не всегда влечёт переживание вины, равно как и непреднамеренное деяние, оправдываемое юридически, может вызвать неуместное и необязательное (ведь ответственность при этом не накладывается) раскаяние.

Основополагающей траекторией, по которой выстраивается понятие вины в обществе, являются долговые отношения. «Во всех индоевропейских языках слово долг является синонимом слов «грех» и «вина», что демонстрирует связь между религией, платежом и посреднической функцией денег [как] между сферами священного и мирского. Так, есть связь между деньгами (германское Geld), возмещением или жертвоприношением (староанглийское Geild) и, разумеется, виной (английское guilt)»¹⁴. Связь между понятиями вины и долга уходит своими корнями в древнейшие своды законов и даже в наши дни продолжает оказывать влияние на этико-правовой дискурс. Идея о возмездии как исполнении (возвращении) долга, печально известном в качестве принципа «око за око» является важной частью системы правосудия в Ветхом Завете. «В мифе каждый момент цикла возмещает ему предшествующий, тем самым способствуя инсталляции долговой связи в качестве закона»¹⁵. Символический порядок концепта виновности складывается из набора противоположных значений как позитивных (могущество, обладание, укрощение), так и негативных (неполнота, разрыв, удаление). Как отмечает П. Рикёр, чувство вины следует рассматривать в рамках именно этой связки символических образов.

¹³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: КАНОН-Пресс-Ц. 2002. С. 524.

¹⁴ Гребер Д. Долг: первые 5000 лет в истории. С. 63.

¹⁵ Адорно Т. Диалектика Просвещения. С. 80.

Подобную постановку вопроса в своих размышлениях о генеалогии морали актуализировал Ф. Ницше. Философ обращает внимание на терминологическое единство-целостность вины и долга в немецком слове «Schuld», что само по себе во многом задаёт вектор развития всего сюжета. Торговые отношения представлялись мыслителю основанием всякого человеческого взаимодействия, равно как и базисом ответственности перед сообществом: «купля и продажа, со всем их психологическим инвентарём, превосходят по возрасту даже зачатки каких-либо общественных форм организации и связей: из наиболее рудиментарной формы личного права зачаточное чувство обмена, договора, долга, права, обязанности, уплаты было перенесено впервые на самые грубые и изначальные комплексы общины (в их отношении к схожим комплексам) одновременно с привычкой сравнивать, измерять, исчислять власть властью»¹⁶. Несмотря на значительное преувеличение роли денежных отношений в становлении общества (этот аргумент был в большей степени метафорой, нежели эмпирически фундированным фактом), философская интуиция Ницше точно схватывает печальный вывод о том, что долговое обязательство оборачивается против самого должника и ввергает его в положение бесконечно длящейся виновности, поскольку обмен ещё не предполагает всеобщего уравнивания (т.е. погашения) долгов.

Заметим также, что власть финансового капитала черпает свою силу не из труда, уже проделанного в прошлом: история накопления и преумножения денежных средств определяет степень богатства в настоящий момент времени лишь в количественном отношении, но никак не свидетельствует о могуществе и силе. Условия кредитного отношения и его «стоимость» определяется ожиданиями будущего. Такая установка на будущее приобретает насильственную форму долгового принуждения, бесконечного спроса, подпитывающего власть капитала. В результате, система финансового

¹⁶ Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / Ницше Ф. М.: Культурная революция, 2012. С. 286.

капитала присваивает себе прерогативу определять содержание таких понятий как «действительность», «свобода» и «благочестие». Посредством формирования ценовой политики, осуществляется контроль над действительностью, поскольку цены отнюдь не всегда отражают реальные соотношения стоимостей. Включенность в трудовой процесс формируется исходя из интересов самого капитала, утверждая контроль над свободой (отсюда понятие мнимой свободы выбора). В результате манипулирования образами будущего, как в исторической перспективе, так и в сфере «человеческого дожития», становится возможным контроль над образом благочестивой – правильной – жизни с точки зрения господствующей морали. «Узурпировав власть институтов закона, правительства и религии, функционирующих автономно, система финансового капитала украдкой приобретает деспотический суверенитет. Таким образом, этот новоявленный идол, невидимый глазу и появившийся из будущего, совершает убийство Бога»¹⁷.

Примечательно, что Ницше не только задаёт общий тон дальнейших дискуссий по поводу взаимоотношений общества, экономики и морали, но фактически конструирует определённый мифологический дискурс вокруг самой проблемы. Гребер отмечает, что Ницше исходит из традиционных представлений о человеке как о мыслящей машине (автомате) из плоти и крови, выстраивающей собственное целеполагание через тягу к подсчётам и рационализации. «На самом деле он описывает то, что потребовалось для создания мира, в котором сын благоустроенного священника из среднего класса, такой как он, мог просто считать, что вся человеческая жизнь основана на расчетливом эгоистическом обмене»¹⁸.

Проблематика взаимосвязи индивидуального чувства вины и системы нормативных социальных обязательств обнаруживается также в работах З. Фрейда. Так, в работе «Недовольство культурой» (1930) формулируется

¹⁷ Goodchild P. Capitalism and Religion: The Price of Piety. Routledge. London. 2002. P. 37.

¹⁸ Гребер Д. Долг: первые 5000 лет в истории. С. 345.

известный тезис о том, что существует непримиримый конфликт между естественными инстинктами человека и ограничениями, которые накладываются цивилизацией. По мере развития общества индивид, направляемый внутренней либидинальной энергией, оказывается под дисциплинарным давлением, регулирующим общественный порядок. И чем сильнее человек оказывается скованным господствующей культурной нормой, тем сильнее он испытывает невротическое страдание.

Фрейд делает важное различие между осознанным (отчётливо осознаваемым самим человеком) и бессознательным чувством вины, которое недоступно для сознания, но способно проявить себя через сновидение или оговорки в речи. Осознанное чувство вины вытекает из понимания индивидом виновности как следствия совершённого поступка (отсюда обозначение этого чувства через понятие раскаяния), тогда как бессознательное – это последствие репрессированных желаний, конфликта Я и Сверх-Я. Бессознательное чувство вины, по Фрейду, представляется источником невротических конфликтов, фундированных в иррациональном ужасе морального осуждения. Отсюда же проистекает ревностное стремление людей жить согласно представлениям о «правильной», должной жизни, воплощающееся в различных феноменах, таких как религиозное благочестие, аскетизм или, напротив, асоциальность и тяга к преступлениям. «Иррациональность безропотного и усердного приспособления к реальности оказывается для единичного человека более разумной, чем разум. Если прежде бюргеры были вынуждены интроецировать принуждение в качестве долга совести и самим себе и трудящимся, то с тех пор весь человек в целом превратился в субъект-объект репрессии»¹⁹.

Согласно Фрейду, чувство вины возникает в ответ на стремление нарушить табу отцеубийства и кровосмесительной связи с матерью. Нарушение запрета, по мысли учёного, в действительности имело место в далёком прошлом человечества при первобытном строе. Кроме того,

¹⁹ Адорно Т. Диалектика Просвещения. С. 251.

посягательство сыновей на власть и авторитет отца в тотемном сообществе, фактически знаменует собой первый «акт творения» цивилизации, поскольку речь идёт о попытке совместного целеполагания – сотрудничества.

Попытка фундировать возникновение общества, а вместе с ним системы социальных обязательств, через объединение первобытных людей вокруг иррационального символа предпринималась чуть ранее классиком социологии Э. Дюркгеймом в работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). Отправной точкой для него послужил тезис о том, что, «тотемизм и клан взаимно предполагают друг друга»²⁰. Тотем обладает двойной символической функцией: выражает племя как таковое и является религиозным символом. Тотем — это не только коллективный маркер, но еще и клановое «знамя». В то же время, это непосредственное внешнее выражение того, что Дюркгейм называет «тотемный закон». Племенной тотем, согласно исследователю, отражает своего рода «гражданский статус» каждого члена группы, статус, не сконструированный осознанно, а существующий по праву рождения. Кроме того, тотем конституирует базис «моральной жизни» племени, а тотемный закон, таким образом, служит своего рода нравственным авторитетом. Дюркгейм считает, что, поскольку религиозное и социальное нельзя отделить друг от друга, то клан одновременно символизирует и то, и другое. «Клан является сплоченной группой не по принуждению, а в связи с желанием людей идентифицировать себя с определенным именем и символом»²¹.

Сплочённость сообщества может быть достигнута и усилена при помощи церемоний и собраний, где люди совместно выражают общее настроение и таким образом мобилизуются. Подобные собрания, в свою очередь, должны активизироваться с помощью особого рода практик, представляющих собой инструмент, посредством которого, осуществляется конституирование (или же пересборка) социальных связей в группе. Подобного рода «священные»

²⁰ Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. Free Press. New York. 1962. P. 194.

²¹ Ibid.

ритуалы, направленные на сохранение и поддержание социального и морально-этического статус-кво через консолидацию коллектива вокруг общих ценностей укоренены в любом сообществе и в любой культуре. И религиозные торжества, и светские праздники, по Дюркгейму, вызывают чувство экстаза (*effervescence*), сродни религиозному. В некотором смысле, религия «ослабляет невротическое давление на индивида, освобождая его от груза индивидуальной виновности <...> индивид освобождается от индивидуального невроза ценой невроза коллективного»²².

Представляется важным упомянуть также о проблеме соотношения понятий коллективной вины и ответственности. Несмотря на кажущуюся идентичность, эти феномены имеют существенное отличие, которое не всегда остаётся на поверхности, когда дело доходит до различных манипуляций. Коллективная вина происходит из чувства виновности индивида за несправедливое или преступное деяние, которое было совершено сообществом, к которому данный индивид себя относит. Идентичность здесь может выстраиваться на основе любого социального признака (этнического, национального, религиозного, мировоззренческого и т.д.). Коллективная вина воплощает идею о том, что виновность отдельных лиц за совершённое преступление может быть экстраполирована на всех членов сообщества или граждан государства.

Типичным примером коллективной вины является дискуссия об ответственности за преступления нацистского режима в Германии. Должны ли граждане, допустившие захват власти нацистами и работавшие после этого на государство, признать вину и нести ответственность? Имеет ли значение их осведомлённость по поводу концентрационных лагерей и других преступлений режима? И, наконец, должны ли испытывать чувство вины немцы, на тот момент несовершеннолетние или вовсе те из них, кто родился после? Эти вопросы, как принято считать, и по сей день не имеют окончательного решения. Коллективная вина восходит к библейскому сюжету,

²² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С. 398.

повествующему о детях, вынужденных расплачиваться за грехи своих отцов в течение многих последующих поколений. «Заблуждение, очевидно, кроется в том, что абсолютно недопустимо разрушать связь между деянием и личной ответственностью, поскольку при этом подрывается один из основных принципов правосудия»²³. Х. Арендт, обстоятельно рассматривая проблему вины и ответственности в ситуации тоталитаризма, полагает, что «когда виноваты все, судить в принципе больше некому. Ибо как раз у этой вины отнята даже видимость ответственности, даже чистое притворство»²⁴.

Коллективная ответственность по смыслу очень близка к вине, за исключением того, что она возможна без переноса виновности на всё сообщество в целом, если, к примеру, имеет место неумышленное причинение вреда. В некоторых случаях коллективное обязательство может принимать корпоративный характер, если компания в ответе за причинённый ущерб, но глава компании персонально не виноват в случившемся. Существует также, проблема ответственности, связанная с уполномоченными лицами, государственными служащими, выступающими от имени крупнейших сообществ (главы государств и пр.) и защищённых неприкосновенностью. Такие лица не ответственны персонально в том случае, если не нарушаются их служебные обязанности. Принцип действия коллективной вины очень похож на индивидуальную виновность: всё начинается с осознания и заканчивается компенсацией (умиротворением), то есть, буквально, погашением обязательства.

1.3. Капитализация долга как стратегия целостности

Независимо от того, насколько справедливыми являются аргументы о взаимоотношениях концептов вины и долга, и насколько велико их влияние на сам процесс формирования «дискурса о долге», есть основания полагать,

²³ Katchadourian H. Guilt: The Bite of Conscience. Stanford University Press. 2010. P. 97.

²⁴ Арендт Х. Скрытая традиция: эссе. – М.: Текст, 2008. С. 47.

что современная культурная матрица сформировалась не без их участия, поскольку доминирующие представления и практики современности укоренены в комплексном феномене, известном ныне под именем капитализма. Его рационалистическая мифология проникла во все сферы жизни современного человека, подвергнув социальную реальность тотальной пересборке.

Концепт капитализма, удачно «вброшенный» в академический дискурс В. Зомбартом, окончательно и бесповоротно закрепился в пространстве социальной мифологии западной культуры после знаменитого сочинения М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (1905). Классик социологии определяет предмет своего исследования следующим образом: «“Капиталистическим” мы будем здесь называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, т. е. мирного (формально) приобретательства»²⁵. Важнейшими свойствами западного капитализма являются рациональность и калькуляция как расчетливое управление предприятием и организацией занятости, обусловленное особым типом экономического мышления. Подобная рациональность складывается в западной культуре под влиянием религиозной этики протестантизма, характеризуемой, по Веберу, установкой на получение законной прибыли и полной самоотдачей работника своему делу. Представление о профессиональном долге, таким образом, накладывает на человека обязательство, действующее в «позитивном», воспитывающем ключе.

Воспевая предприимчивость и новый тип рационалистического мышления, Вебер придаёт концепту капитализма дополнительную легитимацию и создаёт вокруг него мифологию «с положительным имиджем». Промышленный капитализм, осуществляемый рационально мыслящими профессионалами, безгранично преданными своему делу и приумножающими прибыль во имя труда, а не ради самой прибыли, должен

²⁵ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 48.

был представляться не просто наиболее выгодным типом ведения экономики, но и чрезвычайно заманчивым мировоззрением. Стало быть, легитимация капиталистического мировоззрения посредством научного дискурса поспособствовала идеологизации концепта капитализма как своеобразной этико-экзистенциальной установки жизни, подразумевающей включенность индивида в общество рационального расчета.

Своеобразным ответом Веберу, ускользающим от самой полемики в глубину философской аллегории, стал короткий, но чрезвычайно плодотворный текст В. Беньямина «Капитализм как религия» (1921). Беньямин характеризует капитализм как религию культа, лишенную какой бы то ни было догматики, поскольку формирование этого культа было обусловлено не этикой христианской веры, как полагал Вебер, но сама история христианства обернулась историей становления капитализма, паразитировавшего на ней. Капитализм, таким образом, отказывается от религиозной структуры бесконечной отсрочки спасения и постоянной будущности выполнения «профессионального долга», предлагая взамен непосредственную возможность для спасения «здесь и сейчас». Примечательно, что сама метафора «паразита» в точности отражает взаимоотношения между капитализмом и христианской религией, занимающее промежуточное положение между тождеством и различием. Паразит здесь принадлежит телу хозяина не буквально (органическим образом), а через совместное существование и взаимопомощь, увенчавшуюся триумфом самого паразита. Так, взаимоотношения выстраиваются между условной исторической и структурной взаимосвязью: хозяйский организм не просто благоволит росту и развитию паразита, но, при этом, не трансформируется под влиянием этого роста. Кроме того, сама посылка беньяминовского текста буквально паразитирует на тезисе Вебера, вырастая на «теле» веберовского дискурса.

Характеризуя внутреннюю структуру капитализма, Беньямин выделяет несколько важнейших черт, лежащих в основании этого феномена. «Во-первых, капитализм – это чистая религия культа, возможно, самая

радикальная из всех, что существовали донине»²⁶. Как система культовых верований без собственной догматики и теологии, капитализм представляет собой совокупность утилитарных идеологических ритуалов, приводящих в движение механизм материального накопления, легитимацией которого могут служить те или иные идеологемы, выступающие искусственными заменителями догм. Их влияние, впрочем, не может распространяться слишком далеко, поскольку всегда есть риск поставить под сомнение статус и власть объектов товарного производства и потребления.

Отказ от религиозной догматики в пользу секулярного этического обязательства, направляющего индивида в погоне за успешной карьерой или благополучно реализованным «сценарием» собственной жизни, сравним с позицией многих эсхатологических сект и еретических учений, бросавших вызов официальной религии. В рамках капиталистического культа противопоставление утрачивается и экстраполируется на всё общество в целом: поскольку спасение от всех мучений и забот предполагается «здесь и сейчас», то ощущение апокалиптического момента уже содержится в настоящем. Этот тезис наглядно иллюстрируют образцы массовой культуры позднего капитализма: фильмы-катастрофы и всякого рода научно-фантастические произведения, описывающие реальность пост-апокалиптического времени.

«Со сращиванием с культом связана вторая черта капитализма – перманентная длительность культа <...> нет дня, который не был бы праздничным – в пугающем смысле развертывания всех помпезных священнодействий, крайнего напряжения радений»²⁷. Вместо формального и поверхностного понимания капитализма как системы, отменяющей или секуляризирующей священное – наделяющей любой день статусом буднего рабочего дня – Беньямин, напротив, называет каждый день праздничным, поскольку капиталистический культ требует неустанного поклонения. А

²⁶ Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 100.

²⁷ Там же.

поскольку специально отведённых мест (равно как и установленных календарем дат) для отправления культа не предполагается, то культовые практики совершаются буквально везде и всюду. Явная гиперболизация, характеризующая этот бенъяминовский тезис, тем не менее, обрела своё реальное воплощение (пусть и не дословно): в ситуации позднего капитализма радикальным образом поменялась регламентация трудового и нетрудового времени. Широко распространены такие феномены, как ненормированный рабочий день, работа на дому (фриланс), профессии, предполагающие погружение в сферу развлечений, отдыха и досуга и даже определённое участие в них.

«Капитализм, возможно, первый случай не искупающего, но наделяющего виной культа»²⁸. Бенъямин утверждает, что чувство вины, создаваемое капитализмом, принимает универсальный характер и становится частью разрушительного движения, превращающего само человеческое бытие в беспросветное отчаяние. Искупление оборачивается всеобщей виновностью – такая формулировка коррелирует с реализацией желания и производством вины в теории Фрейда, равно как и с потребительским циклом жизни современного человека, связывающим воедино самореализацию и долг. Капитализм, таким образом, оказывается той разновидностью культа, которая связывает общество отношением долга и вины, экстраполированным на каждого включенного в это общество, а с другой стороны – консолидирует социальный организм специфической разновидностью взаимного обязательства, некой общей солидарностью, конструирование которой происходит за счёт квазирелигиозного экстаза членов сообщества.

Своеобразным итогом всего предшествующего нарратива о долге можно рассматривать концепт капитализма, разработанный Ж. Делёзом и Ф. Гваттари. Они высказывают мысль о том, что капитализм является закономерным этапом человеческой истории, поскольку сам концепт долга меняется по мере развития цивилизации: от архаических экономик,

²⁸ Там же С. 101.

построенных по принципу родственных обязательств, к денежным экономикам, в которых долг становится эквивалентным отношению стоимости, трансформируется в систему кредитного доверия и принимает характер бесконечного (отсроченного) обязательства. Концепция бесконечного долга как основополагающего принципа капиталистической системы, раскрывается у Делёза и Гваттари через взаимосвязь капитализма и шизофрении как своего рода внешней границы, достичь которую принципиально невозможно, поскольку капиталистическая экономика воссоздаёт себя через принцип перманентного накопления капитала. Этот принцип реализуется за счёт возможности получения кредита или бесконечного долга, срок выплаты которого постоянно отодвигается (аналогично понятию универсальной вины у Бенямина, искупить которую никогда не удастся). С другой стороны, сходным образом можно проинтерпретировать жизнеспособность капиталистической системы, буквально существующей за счёт ожидания собственного крушения, проявляющегося в целом ряде феноменов: от систем страхования жизни и имущества, до фантазмов грядущего конца времён в продуктах индустрии массовой культуры. «На горизонте деспотизма всегда присутствует монотеизм – долг становится долгом за существование, долгом за существование самих объектов. Приходит время, когда кредитор еще не одолжил, а должник уже не успел отдать, поскольку отдать – это долг (обязанность), а давать займы – это способность»²⁹.

Рождение капиталистической машины, согласно Делёзу и Гваттари, происходит в результате перекодирования структур предшествующей деспотической системы, трансформация которой приводит к появлению новых общественных слоёв. В отличие от деспотической машины, внутренняя логика которой выстраивается синхронно, капитализм характеризуется нелинейностью, случайностью, диахронизмом, выраженном в шизоидном типе времени. Капиталистическая машина применяет операцию

²⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Екатеринбург.: У-Фактория. 2007. С. 312.

соединения (конъюнкции) потоков, монтируемых в производство. Потоковое (промышленное) производство выступает движущим механизмом, обеспечивающим динамику абстрактных единиц обмена, а, следовательно, и накопление капитала как такового. Именно сингулярный характер конъюнкции обеспечивает универсальный и целостный характер капитализма. Следует заметить, что в рамках капиталистической формации деньги выражены двумя несходными аспектами: «один измеряет действительную экономическую силу, а другой – покупательную способность, обозначаемую как “доход”. Первый – это огромный детерриторизованный поток, который создаёт полное тело капитала»³⁰. Второй аспект выражает отток, то есть, отношение денег, получивших покупательную способность, с товарами.

Детерриторизация и ретерриторизация – это два разносторонних процесса, обеспечивающих целостность капиталистической машины. В первом случае речь идёт о свободном функционировании раскодированных потоков, тогда как второй позволяет удерживать эти потоки в рамках капиталистического производства. Соответственно, логика капитализма реализуется через две синхронные стратегии: постоянного воспроизводства и экспансии капитала и внутреннего экстенсивного производства как самоцели. Функционирование двух процессов очерчивает биполярное пространство, двумя пределами которого являются, по Делёзу и Гваттари, паранойя и шизофрения. Паранойяльный полюс заключает в себе логику господства, а шизофренический выражает предел развития капиталистической формации, между этими полюсами и разворачивается аксиоматика капитализма, внешним проявлением которой является производственно-потребительская парадигма.

В данной главе была рассмотрена проблематика амбивалентности концепта долга в контексте современной культуры. Было установлено, что в результате исторически сложившегося двусмысленного использования термина «долг» в различных европейских языках, к настоящему моменту

³⁰ Там же. С. 374.

сформировалась сложная система общественных отношений, фундированная двойственным пониманием категорий обязательства и ответственности. Так, в массовом сознании сформировался мифологизированный образ долга, в котором практики товарно-денежных отношений, связанных с экономической стороной культуры, смешались с морально-этическим понятием ответственности, образовав единый автономный нарратив.

Долг в общественном представлении неразрывно связан с теорией Абсолютного обязательства, которая, в свою очередь, базируется на ложном (мифологическом) представлении, отсылающем либо к контексту теории сакрального (долг перед некой священной высшей инстанцией), либо к модернистскому проекту национального государства, в котором «общество» (нация) выражает свою волю и интегрируется в долговые отношения с сувереном. Также, была обозначена связь между долгом и доверием (кредитом), в которой переплетены экономические обязательства и рудиментарные смыслы, отсылающие к религиозной вере. Кроме того, был затронут сам феномен денег в проблематике долговых отношений и их роль в контексте мифа о меновой торговли, ставшего базисом классических работ по экономической теории.

Было прослежено взаимоотношение между исполнением обязательства индивидом и инстанциями власти, легитимирующими долг. Долговые отношения между человеком и властными структурами осуществляются в плоскости функционирования долга как вины: чувство виновности апеллирует к «внутреннему» психическому состоянию индивида, его аффектам, с помощью чего оно инвестируется в формирование мифа о «коллективной» ответственности на уровне всего общества. Также, был выявлен фундаментальный принцип современных товарно-денежных отношений, укорененный в мифологии непогашенного долгового обязательства и бесконечной виновности, продлевающей сроки самого существования подобной задолженности. Были рассмотрены психоаналитический и социально-философский подходы к проблеме

конструирования коллективной ответственности в сообществе. Проанализированы влияния мифологии вины-долга в становлении рационалистического дискурса капитализма. Данное взаимоотношение было обосновано с учетом легитимации капиталистического мировоззрения, воплощенного в различных сферах: морально-этической, религиозной, производственно-экономической и т.д. Была обоснована взаимосвязь между мифологией бесконечного долга и параноидно-шизоидной логикой производства капиталистической машины, функционирующей в режиме перманентного накопления капитала. Целостность капиталистического режима была рассмотрена в контексте двух основополагающих стратегий: экспансии воспроизводства капитала и внутреннего экстенсивного производства, между которыми и разворачивается вся аксиоматика капитализма.

ГЛАВА 2. МИФОЛОГИЯ ПРОИЗВОДСТВА И ПОТРЕБЛЕНИЯ

2.1. К проблеме реификации

Итак, пространство, формируемое двойственным характером функционирования капитала, содержит аксиоматическое поле капиталистической формации. Независимо от того, в каких коннотациях (апологетико-положительных или критически-негативных) выстраивается аксиоматика капитализма, а значит, и система суждений о нём, речь идёт об общем социокультурном контексте производства и потребления, сформировавшегося под влиянием специфики промышленного производства и интенции к рационализации различных аспектов жизни современного человека. Влияние научно-технического прогресса и урбанизации – процессов, незавершённых и по сей день, равно как и интенсивная эволюция коллективных представлений о мире и самом обществе существуют в рамках парадигмы потребления товаров и услуг, стабильно сохранившей своё господствующее положение и во многом определявшей особенности современной культуры как на этапе промышленного капитализма, так и в эпоху пост-индустриальную, когда объектом воспроизводства-потребления являются уже не только товары и услуги, но знание и сами знаки.

Аналитика современного потребления, безусловно, является производной от классического концепта капиталистического товарного производства, разработанного ещё К. Марксом, со времён которого характер потребления изменился не только количественно, но и качественно: сама капиталистическая формация стала не промышленной, но потребительской. Классическое марксистское понимание товара предполагает такой тип продукции, производство которого осуществляется для продажи, а не для прямого использования. Тем не менее, сами рабочие, согласно Марксу, становятся потребителями – к подобному выводу философ приходит через

проработку концепта отчуждения. Поскольку принцип функционирования капитала предполагает, что стоимость всегда заключена в валюте или ценных бумагах, она выражается в денежной форме как результат уже выполненной работы пролетария. Инвестиции в дальнейшее производство возможны благодаря излишкам труда – прибавочного продукта, принимающего форму прибавочной стоимости, – рабочих, посредством чего и осуществлялся принцип эксплуатации и отчуждения работника от продукта его труда. Кроме того, рабочий отчуждён не только от результата собственного труда, но и от средств производства – в этом заключены основания для отчуждённого характера потребления, поскольку пролетариат вынужден приобретать произведённые им самим товары.

Принимая во внимание такую характеристику, как меновая стоимость, нетрудно понять, что товар представляет нечто большее, чем предмет потребления, то, что остается скрыто за повседневным оборотом товаров. Любой товар можно представить как совокупность потребительной стоимости и денежного эквивалента. Однако как было сказано ранее, деньги – это не более чем медиум, универсальная форма эквивалентности, своего рода «товар среди товаров». Сущность товара остается непрозрачной в силу его внешнего отличия от денег, а также из-за роли денег как социального посредника между товарами. Товар, таким образом, предстаёт как потребительная стоимость, обладающая меновой стоимостью, что не делает очевидным очень важную деталь, характеризующую общественный характер труда: товар сам по себе является стоимостью, конкретным трудом, принявшим в результате овеществления форму абстрактного труда, который, участвуя в обмене, становится частью социальных отношений.

«Следовательно, таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду

представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому <...> продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными»³¹.

Главный тезис приведённого выше фрагмента содержит постановку проблемы товарного фетишизма как особой практики нераспознавания подмены социальных отношений товарными, то есть, ситуации тотального овеществления. Подобное нераспознавание происходит по причине многоуровневого абстрагирования. Во-первых, речь идёт о фактическом абстрагировании от социальных условий производства. Так, товарный обмен осуществляется в ситуации, когда абстрактный труд принимает роль социального посредника, функционирующего в отрыве от реалий конкретного труда. Более того, товарный фетишизм предполагает абстрагирование от качественных характеристик самих товаров. Потребительная стоимость, воплощенная в материальных объектах, подчиняется и поглощается абстракцией меновой стоимости, тогда как качественные характеристики товаров и их способность удовлетворять человеческие потребности оказываются выпавшими из поля зрения. Наконец, сам опыт взаимодействия индивидов принимает абстрактную форму: социальная реальность редуцируется до области товарно-денежных отношений, которые, проходя сквозь всевозможные идеологические инстанции, обретают господствующее положение.

Товарный фетишизм обладает значительным идеологизирующим эффектом, не только потому, что он провозглашает своей высшей формой культ денег как всеобщую форму успеха и благополучия, но и в связи с тем, что он маскирует взаимосвязь между действием и его социальным последствием. Общественная форма товарообмена наряду с формами абстрактного господства и социального принуждения глубоко укоренены в феномене товарного фетишизма, они воспроизводятся в процессе

³¹ Маркс К. Сочинения : в 30-ти томах. Т. 23 / «Капитал»,. «Критика политической экономии» / К. Маркс, Ф. Энгельс : Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. - М.: Государственное издательство политической литературы», 1960. С. 82.

деятельности индивида до тех пор, пока не раскрывается их суть как явлений, обусловленных историческим развитием и сконструированных в рамках конкретной социальной ситуации. Фетишизм запускает механизм абстрагирования, которое экстраполируется самими акторами на все сферы социального поля, включая других индивидов и объекты повседневности, что в конечном итоге приводит к выработке и закреплению в обществе ложного сознания, способствующего сохранению господствующего статус-кво.

В чём проявляется господство потребительской идеологии на стадии промышленного производства, и каковы основополагающие принципы поддержания спроса на покупку товаров, не растерявшие своей актуальности век спустя? Первые попытки (после наборок Маркса, во многом ставших пророческими) обозначить социокультурные основания феномена потребления относятся к теоретическим разработкам Г. Зиммеля, и Т. Веблена, проанализировавших взаимоотношения современных им привилегированных классов и остальной части общества.

Современные модели потребления определяются, прежде всего, культурой городской среды, мегаполиса, в котором формируется новый тип индивида, стремящегося сохранить свою идентичность и автономию под давлением прежних социальных отношений и норм. Специфика городского пространства, создающая определенные локации проведения досуга, побуждает индивида к практикам потребления, свидетельствующим как о его принадлежности к определённой страте городского сообщества, так и об индивидуальных предпочтениях, формирующих идентичность. Конструирование собственного образа в формате символической системы, с необходимостью читаемой другими членами сообщества, монтируется в систему социальной иерархии, аксиология которой выстраивается через аппарат индустрии моды.

«Сущность моды состоит в том, что ей следует всегда лишь часть группы, группа же в целом находится только на пути к ней. Как только мода полностью принята, т.е. как только то, что первоначально делали только

некоторые, теперь действительно совершается всеми без исключения, что и произошло с некоторыми элементами одежды и форм общения, это больше не называют модой»³². В некотором смысле, интенция моды к непрерывному распространению, вовлекающему в собственную реализацию всё больше и больше индивидов — это одна из ключевых характеристик данного феномена, совпадающая с базовой потребительской матрицей. С другой стороны, согласно Зиммелю, в ней же заключено основное противоречие: достижение этой цели неминуемо привело бы к уничтожению самого аппарата индустрии моды. В этом проявляется скрытый принцип бесконечного долга и перманентно сдвигаемого срока «платы по счетам», маркирующего предел капиталистической системы.

В. Беньямин отнюдь не случайно заявляет об исторической неслыханности капитализма, религиозный культ которого не является фактором преобразования действительности, но, напротив, превращает бытие в руины. Диалектический характер экспансии модной индустрии, стремящийся к тотальности и в тоже время избегающий её, можно сопоставить с другим известным концептом Зиммеля — руиной как сочленением природного и человеческого, выражением целостности бытия и небытия. Именно к этому образу руины отсылает Беньямин, характеризуя парадоксальный характер капитализма и заявляя о том, что прогресс оставляет после себя лишь руины³³, которые, по сути своей, только непосредственные (абстрактные) формы, следовательно, сам капитализм становится недостижимым идеалом как некий момент окончательного накопления и финального погашения всех долгов.

Влияние моды на практики потребления не только расширяли социальную (классовую) составляющую, но и провоцировали трансформацию объектов потребления. Так, к примеру, практика потребления изысканных и дорогих видов алкоголя, захватив все социальные слои

³² Зиммель Г. Мода // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 274.

³³ Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С.105.

включая самые бедные, привела к дифференциации сортов и марок алкоголя, поскольку привилегированным классам уже недостаточно было употреблять шампанское вообще, именно поэтому потребительская иерархия была восстановлена с помощью появления особых статусных видов, продукции, которую не могли себе позволить люди менее состоятельных сословий. Для сохранения престижа необходимо было постоянно менять собственные предпочтения, чтобы «оторваться» от подражателей и подтвердить собственную классовую идентичность – такая особенность была отмечена Т. Вебленом, исследовавшим поведенческие модели американских нуворишей, подражавших нравам прежней европейской аристократии, точнее говоря, тому образу богатых европейцев, которой складывался в их воображении.

В аналитике вебленовского праздного класса открывается картина непомерного расточительства, разбухшего до масштабов культовой практики и подпитываемого разрастающейся прослойкой сверхбогатых буржуа, отделившихся от управленческой рутины, получающих дивиденды и коротающих дни в показной праздности и фланёрстве. Феномен праздного класса произрастает из владения частной собственностью и сопутствующей иерархии. «Если бы, как иногда полагают, стимулом к накоплению была нужда в средствах существования или в материальных благах, тогда совокупные экономические потребности общества понятным образом могли бы быть удовлетворены при определенном уровне развития производственной эффективности, но, поскольку борьба, по сути, является погоней за престижностью на основании завистнического сопоставления, никакое приближение к определенному уровню потребления невозможно»³⁴.

Другой важный принцип, реализуемый в практике потребления, заключается в постоянном обновлении, создающем у потребителя ощущение сопричастности к прогрессу и актуальным (модным) тенденциям. Этот принцип, впрочем, реализуется не только через наделение товара статусом новизны, но, и всегда при помощи необходимого элемента узнавания,

³⁴ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 2011. С. 68.

апеллирующего к уже известным ранее образцам. Данная стратегия, предполагающая целостный образ, отсылающий одновременно к хорошо знакомому прошлому и к якобы наступившему будущему, довольно симптоматична (принцип линейного прогресса, как известно, является основополагающим для Современности), особенно ярко проявляясь на стадии позднего капитализма, когда рынок вынужден апеллировать к уже пройденным культурным этапам, «реанимируя» их актуальность для определённого потребительского кластера.

Между тем, до реалий «потребительского бума» еще предстоит добраться: переход к массовому потреблению стал возможен не только благодаря усреднению вкусов, стремлению к изменчивости и лёгкости, навеянным индустрией моды, но и посредством установления повсеместного массового производства с его разделением труда, конвейеризацией и стандартизацией всего и вся – теми чертами, которые обычно имеют в виду под фордизмом. Сам этот термин вошел в обиход после А. Грамши, внёсшего существенный вклад в демаскировку капиталистической идеологии.

Подводя некоторый итог и позаимствовав ещё один немаловажный грамшианский концепт, можно сказать, что культурная гегемония капиталистической формации, реализующаяся с помощью потребительской системы и индустрии моды как её социокультурного выражения, обозначила своё доминирование на десятилетия вперёд, поскольку принципы демонстративного соперничающего потребления благополучно дожили до наших дней, играя на классовых (а затем и на кластерных) противоречиях. «Расчетливое промышленное общество вынуждено воспитывать безрасчетных потребителей <...> чтобы заморочить расчетливое сознание покупателя, необходимо прикрыть вещь сетью образов, оправданий, смыслов, облечь ее какой-то посредующей, вызывающей аппетит субстанцией, одним словом создать подобие реальной вещи, подменив тяжеловесное время износа другим, высшим временем, которое вольно и властно уничтожает

само себя в акте ежегодного потлача»³⁵.

Рационализация, достигшая своего пика на этапе массового производства и потребления, распространяется далеко за пределы рыночного сектора и связанной с ним сферы услуг, формируя совокупность мировоззренческих констант под эгидой «обновлённого и современного» типа капиталистического мышления, который приобретает в массовом сознании тотальный характер. Проблематика социальной мифологии капитализма, раскрываемая с помощью марксистской теории отчуждения и фетишизации, а также с учётом теоретического наследия Вебера и Зиммеля, получает развитие в философских изысканиях Г. Лукача, значительно расширившего концептуальную модель товарного фетишизма. Неразрешимое противоречие между субъективной культурой, соразмерной человеку, и овеществлённой-объективированной культурой капитализма, равно как и теория денег как социокультурного феномена, ускоряющего и абстрагирующего взаимоотношения индивидов, занимали важное место в зиммелевской философии, значительно повлиявшей на Лукача. Кроме того, «на веберовский анализ бюрократии и современного, “формального” права, в отличие от традиционного, в основном и ссылается Лукач при исследовании деятельности государственного аппарата, юридической практики и философии права, подчеркивая связь происходящих там процессов с углублением разделения труда, прогрессом “специализации” в буржуазном обществе. Следует, однако, отметить и методологическую разницу подходов к проблеме рациональности неокантианца Вебера (для которого она мыслилась как категория познания – “идеальный тип”) и гегельянствующего марксиста Лукача, склонного к историко-социологическому “овеществлению” этой категории»³⁶.

Новаторство и исследовательская эффективность подхода Лукача заключается в создании концепта реификации (овеществления), который

³⁵ Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. - М., 2003. С. 23.

³⁶ Дмитриев А. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920 – 1930-е гг.). СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в Санкт-Петербурге. 2004. С. 164.

предполагает рассмотрение взаимоотношений субъекта с социальной реальностью как одного из наиболее значительных аспектов воспроизводства общественной формации капитализма. Лукач меняет теоретический ракурс, рассматривая не только «экономический» сегмент капитализма, якобы находящийся «снаружи» по отношению к индивиду, но всю идеологию в целом, трансформирующую восприятие человека на всех уровнях. Так, реификация является следствием спецификации трудового процесса, создающего ситуацию разрыва, при которой индивид оказывается отчуждённым от производства, что порождает «контемпливативное отношение к труду как к механически закономерному процессу»³⁷. Контемпливативная установка подразумевает пассивное восприятие сознанием процесса производства как замкнутой автореферентной системы, функционирующей независимо. Немаловажным фактором овеществления сознания является изменение не только характера промышленного производства, но и гомогенизация пространства и времени, ставящая индивида в позицию отстраненного наблюдателя. С точки зрения классической парадигмы, капиталистическая рациональность подрывает основания кантианской системы, в которой, как известно, пространство и время – априорные формы чувственности – являются основанием для всякого опыта вообще.

Результатом подобной подмены становится трансформация эпистемологической способности человека, которая разворачивается внутри иррациональной овеществлённой системы общественных отношений, то есть, гегемония капитализма блокирует саму возможность непосредственного познания мира. Целостность иррациональной капиталистической вещественности, по Лукачу, достигается за счёт принципа рациональной калькуляции. В некотором смысле, фиктивная надстройка над реальностью, создаваемая капиталистической системой, является тем самым ложным сознанием, но её иррационализм оказывается скрытым под поверхностью рационального легитимирующего ряда властных инстанций,

³⁷ Лукач Д. Овеществление и сознание пролетариата. М.: «Логос-Альтера», 2003. С. 185.

упорядочивающих реальность в соответствии с принципами «здорового смысла», рационального поведения, эффективности и т.п.

Своеобразной стратегией выхода из сложившейся ситуации полномасштабного овеществления, согласно Лукачу, должна стать диалектическая философская практика как критическая позиция, противопоставляемая рационалистическим видам деятельности человека (повседневным и академическим практикам, промышленному производству и др.). Описываемая практика должна осуществляться в модусе тотальности как непосредственного воздействия на предметы, позволяющего диалектически снять разрывы предметности, которые образовались в результате дезинтегрирующего воздействия буржуазной реификации. Субъектом-носителем тотальности, как нетрудно догадаться, должно явиться самосознание пролетариата, поскольку именно низший класс подвергся наиболее бесчеловечному овеществлению, а значит, на его долю выпадает реализация мессианской задачи спасения цивилизации. «Соответственно, и диалектическое снятие овеществления – обретенная тотальность мира – есть нечто большее, чем только буднично-терпеливая работа рефлексии; скорее оно предстает как героическое Спасение культуры от "грехов" овеществления»³⁸.

Говоря о проблеме культуры, Лукач воспроизводит тезис о том, что экономическая сфера перестаёт быть функцией общественных отношений, выдвигая самое себя на передний план и постепенно вытесняя все остальные формы. Безусловно, в отличие от Ницше или Беньямина, философ выстраивает этот тезис не в контексте «недовольства» культурой и религиозной этикой, которой она была детерминирована, а в рамках марксистской теории, определяя капиталистическую трансформацию общества как одно большое меновое отношение. Художественное произведение, равно как и всякие акт творения, также облекается в товарную

³⁸ Поцелуев С. «История и классовое сознание» Д. Лукача: теория «овеществления» и романтический антикапитализм. // Вопросы философии. №4. 1996. С. 22.

форму. Иррациональность капитализма, следовательно, проявляется в том, что продукт культурной индустрии лишается своей внутренней целостности и ценности самой по себе (и для себя), превращаясь в абстрактную форму стоимости. Согласно Лукачу, целостность произведения искусства оказывается нарушенной ещё и в связи с постоянным революционизированием культуры и деформацией всякой преемственности. В результате чего, культура всецело оказывается подчинена логике индустрии моды как инстанции, единственным движущим элементом которой является перманентное обновление, поддерживающее, как мы помним, отношения завистнического соревнования, демонстративной траты и регламентирующее социальную иерархию. Мода, таким образом, легитимирует не только социальное отношение, но и саму систему массового потребления, присваивая товару символический довесок, оправдывающий ценность покупки, и формируя совокупность идеологических алиби, которые и образуют целостный утопический миф капиталистического изобилия.

2.2. Потребительская культура как целостный миф

Для того, чтобы и дальше успешно эксплуатировать утопию капиталистического рая, теория и практика потребления как область специфических технологий, направленных на поддержание в обществе ложной, «иррациональной рациональности», существенно прогрессировала, не только из-за трансформации характера труда и досуга, но и за счёт увеличения тактических ухищрений, нового «человеколюбивого» подхода к потребителю, отличающегося особой циничностью, и т.д.

Недетерминированный характер отношений между капиталом и стоимостью, знаками и реальностью, к которой они должны отсылать, нивелирование ценности – всё это видоизменяет характер потребления, ставшего универсальной идеологией современности, торгующей

конфигурациями готовых образов, типическими сценариями, принуждающими потребителя эксплуатировать готовую товарную модель, начиная от имиджа в одежде и заканчивая мировоззрением. Универсальная мультикультурная логика рынка вырабатывает не только свой язык, узнаваемый и понятный каждому благодаря рекламе, но и систему жизненных установок, разделяемых каждым потенциальным потребителем, занимающим конкретный сегмент рынка. «Отмычку», позволяющую продавать фиктивные образы, вполне возможно подобрать к любой потребительской категории: критики капитализма и противники всякого циничного шоппинга также успешно становятся клиентами корректно подобранной программы продаж, как и сознательные (или, напротив, наивно-бессознательные) адепты эффективной жизни напоказ.

Всё это становится возможным постольку, поскольку ценность как общественное отношение становится производимой. «Труд — больше уже не сила, он стал знаком среди знаков. Он производится и потребляется, как и все остальное. По общему закону эквивалентности он обменивается на не-труд, на досуг, он допускает взаимоподстановку со всеми остальными секторами повседневной жизни»³⁹. Воспроизводство предназначенности к труду как некоторого императива, консенсуального морального обязательства, становится частью биополитической программы господства капитализма.

Целостность системы достигается за счёт стратегии инвестирования: вместо прямой эксплуатации и отчуждения от результатов труда, используется принцип совместного инвестирования в устойчивость перманентного воспроизводства. Заработок существует во многом для реализации потребительского долга — обязательства, без осуществления которого, невозможно получить материальные блага и подтвердить социальный статус и диспозицию в иерархии типических (имиджевых) отношений, обмениваемый с другими членами общества исключительно через практики демонстрации персонального капитала, как денежного, уже

³⁹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2000. С. 58.

инвестированного, эксплицитно выраженного в потребляемом стиле жизни, так и символического (культурного, социального и т.д.), который ранжируется, в противоположность первому, исходя из объемов накопленного потенциала. По этому принципу функционирует масса сценариев, предполагающих не прямой имиджевый обмен. Демонстрация опыта, буквально количества произведённых статусных ритуальных действий, демонстрация коллекции, свидетельствующей о накопленных знаниях, свидетельствование, наконец, о самом успешно реализуемом принципе ускользания, количественно выраженном в смене стилистических наборов-установок.

Заработная плата оказывается не только отчужденной от экономических реалий, замещая практику причащения к капиталистической культуре, но и кардинальным образом отрывается от самого процесса производства. Экономический рост в этом смысле заключается не в ускорении развития, а в глобальной девальвации знака, когда денежные массы, не отсылающие ни к каким реальным показателям, ввергаются в круговорот спекуляции, переставая быть медиумом коммуникации товаров, и реализуют свой потенциал в качестве абстрактной знаковой манифестации. Деньги стали универсальной знаковой системой, утвердив собственную гегемонию даже среди тех социальных групп, которые противопоставляли собственные ценности ценностям господствующей элиты. «Господство — это результат такой операции, которую капитал был бы не в силах повернуть в одиночку и которая нацелена на то, чтобы равенство могло выглядеть как результат всех проводящихся через деньги коммерческих операций, не только экономическое (это ещё куда ни шло), но и моральное превосходство которых решено было доказать»⁴⁰.

По степени включенности индивида в процессы социальной реальности, общество потребления можно охарактеризовать как парадоксальную среду, вырабатывающую установку невежественного

⁴⁰ Сюрриа М. Деньги. Крушение политики. СПб.: Изд-во «Наука», 2001. С. 15.

интереса или же любопытства, реализуемого как «отказ от действительности на основе жадного и умножающегося изучения её знаков»⁴¹. Топосом потребления оказывается пространство повседневности, поскольку именно внутри него происходит решающая интерпретация действительности: индивид производит реорганизацию означающих внешнего мира, приспособляя их для персонального использования и конституируя таким образом собственную автономность.

Ж. Бодрийяр, разворачивая собственную аналитику потребления при позднем капитализме, находит в этом акте важную связь между влиянием инстанции массовых коммуникаций и опытом частной жизни человека: переживание повседневности невозможно без фиктивного ощущения участия в мире, которое достигается за счёт потребления знаков и образов этой реальности, опосредованных аппаратом медиа. «На этом «живом» уровне потребление превращает максимальное исключение из мира в максимальный знак безопасности. Оно достигает при этом счастья через недостаток, счастья, состоящего в рассасывании напряжений»⁴². Драматические интонации, предоставленные силами медиа, позволяют разрешить конфликт между гедонистической этикой позднего капитализма и инерцией пуританского («спасительного») ханжества, поскольку мифология, создаваемая аппаратом медиа, представляет сферу частной жизни в качестве объекта всевозможных нападок, само существование которого постоянно находится под угрозой. Фатальность, имеющая место в нашей повседневности, обеспечивает алиби потребления и интенции к комфорту – таким образом, в самых общих чертах, разыгрывается данная идеологическая карта.

Что касается еще одного социального мифа, укоренённого в истории экономических отношений, а именно – концепта рационалистического полезного распределения средств, Бодрийяр продолжает традицию

⁴¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С.16.

⁴² Там же. С. 17.

альтернативного понимания этого феномена, акцентируя внимание на приоритете модальности непроедательной траты. Здесь имеет место не только повторение уже известного вебленовского тезиса о демонстративном характере расточительства в контексте социальной репрезентации индивидов, но и в более широком смысле амбивалентной логики ценности как фактора изобилия: «для того чтобы оно стало ценностью, нужно, чтобы оно имелось не в недостатке, а в избытке, с тем чтобы поддерживалось и демонстрировалось значительное различие между необходимым и излишним: в этом - функция расточительства на всех уровнях»⁴³.

Отсюда же проистекает вывод о том, что оборотной стороной стремления к товарному изобилию является интенция к разрушению вещей, являющимся главным стимулом производства в ситуации сверхбогатых экономик. Фактор жизненной фатальности, рокового случая, врывающегося в повседневность, снова играет роль стабилизирующего механизма, предохраняющего от нищеты и придающего системе капитализма целостный характер. Парадоксальным образом, нищета как радикальная нехватка проявляется в обоих режимах потребления: она симулирует потребление, но также и служит причиной растраты, инспирированной пресыщением ситуации изобилия.

Вышеописанная диалектическая модель потребления позволяет критически переосмыслить феномен товарного фетишизма. После Маркса и Лукача концепт фетишизма получил расширение уже слабо сообщающееся с попыткой научного обоснования, отсылая к различным явлениям с нечёткой локализацией, что привело к профанации термина, ставшего в свою очередь «понятием-фетишем вульгарного мышления, которое под прикрытием критической патетики с легкостью переходит к расширенному воспроизводству самой идеологии»⁴⁴. Метафора фетиша не смогла избавиться от импликаций рационалистической морали, будучи использованной для

⁴³ Там же. С. 69.

⁴⁴ Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический Проект, 2007. С.107.

вскрытия иррациональных пластов мышления людей архаических и современных.

Понимание проблемы фетишизма только в рамках антагонизма двух видов мышления оборачивает весь потенциал этой теоретической модели против того, кто её использует, поскольку антропологическое понимание магической связи с идолом здесь смешивается с марксистской формулой овеществления как ложного знания, обусловленного классовым неравенством. Тогда как фетишизм необходимо понимать как своего рода метаязык идеологии, структуру извращения, сродни психоаналитической. «Если фетишизм существует, то это не фетишизм означаемого, фетишизм субстанций и ценностей (называемых идеологическими), предлагаемых предметом-фетишем отчуждённому субъекту, - наоборот, все дело в том, что за такой интерпретацией <...> скрывается фетишизм означающего»⁴⁵.

Под фетишизмом означающего Бодрийяр понимает удержание субъекта искусственными, завуалированными и дифференцированными моментами предмета. Данный захват оказывается возможным в связи с извращённой логикой желания, сконструированной через абстракцию манипулирования идеологическим кодом. Фетишистское очарование, таким образом, сохраняет общий принцип действия сакрального объекта, по той причине, что происходит очарование не отдельным товаром, но всей системой товарного потребления в целом.

Глобальное потребление, рассеянное по поверхности социального тела, снимает антагонизм внутреннего конфликта, заменяя его абстракцией, конструирующей целостность среды через замену гомогенных элементов. Если же целостность системы капитализма можно поддерживать благодаря комбинаторике, то имеет место не производство мифа, легитимирующего капитализм, но самореференция как пространство реализации потребительской стратегии. «Потребление - это миф, то есть это слово современного общества, высказанное им в отношении самого себя, это

⁴⁵ Там же. С. 113.

способ, каким наше общество высказывается о себе. И в некотором роде единственная объективная реальность потребления - это идея о потреблении, рефлексивная и дискурсивная конфигурация, бесконечно воспроизводимая повседневным и интеллектуальным дискурсом и приобретшая значимость здравого смысла»⁴⁶.

В данной главе была рассмотрена специфика функционирования современной культуры, характеризующаяся двумя взаимосвязанными модусами производства и потребления. Были затронуты основные положения классической теории капиталистического товарного производства и связанные с ним проблемы отчуждения индивида от труда и реификации. Товарный фетишизм здесь представляется практикой нераспознавания как подмены социальных отношений товарными. Обозначена идеологическая потенция дискурса о товарном фетишизме как сознательной или неосознаваемой редукции социокультурной реальности к одной специфической области товарно-денежных отношений.

Была раскрыта связь марксистской теории с разработками представителей ранней социологии (Г. Зиммель, Т. Веблен), касающихся проблемы моды, статусного потребления и формирования специфического урбанизированного пространства, где культурная индустрия общественных мест, встраивается в логику потребления сначала по классово-элитарному признаку, а затем в соответствии с «точечным» кластерным распределением потребительских мифов. Так, машинерия модной индустрии руководствуется принципом, сравнимым с бесконечно сдвигаемым во времени долгом или же с постоянно реинвестируемым капиталом в экономике: мода стремится к постоянному расширению и вовлечению новых элементов, которые, тем не менее, должны меняться, симулируя тем самым динамику «живого организма» индустрии, то есть, ее природный, органичный характер.

Было рассмотрено дальнейшее развитие теорий капиталистической рациональности и реификации, проработанных в контексте постмарксистской

⁴⁶ Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 242.

критики буржуазной идеологии Г. Лукача. Ключевой особенностью данного подхода является акцент на специализации труда и связанной с ним контемплитивной установкой, приводящей к пассивному восприятию процессов труда. Подчеркивается иррационализм рационалистической логики буржуазной идеологии, выстраиваемой вокруг концепта «здорового смысла». Кроме того, практика тотального снятия овеществления как альтернатива реификации лишь подчеркивает общий «мифологизированный» характер этого критического проекта, поскольку он не выдерживает эмпирической проверки в одном отдельно взятом социалистическом государстве, не говоря уже о том, что автор использует элементы мистико-теологического дискурса (тотальность как мессианская практика пролетариата).

Была предпринята попытка охарактеризовать дальнейшую динамику социокультурных отношений, выстраивающихся в рамках концептуальной парадигмы производства-потребления, развернутых в постиндустриальный период. Так, согласно концепции Бодрийяра, был обозначен общий тренд на девальвацию знака во всех его проявлениях и дальнейшее отчуждение труда, проявляющееся уже в самом отношении к статусу денег (как результату труда, а также их идеологии), которые обретают характер символической манифестации. Воспроизводится тезис о том, что на данном этапе прослеживается безоговорочная гегемония мифа товарно-денежных отношений, формирующего весь комплекс мировоззренческих установок через гибридную мифологию, включающую элементы различных дискурсов (научного, этического, медийного, рекламного и т.д.). Делается важный вывод о том, что реальным стимулом экономического (культурного, технического) развития становится стремление к изобилию как радикальной нехватке, стимулирующей потребление и одновременно провоцирующей трату. Упомянута критическая переоценка теории фетишизма, высвечивающая двойственный характер метафоры фетиша: с одной стороны, все еще обладающего некоторой актуальностью, а с другой – выступающего

распространителем иррационального подхода и создающего миф в отношении самого себя, выражающего автореферентность современного общества как социального тела, высказывающего миф о потребительской культуре в отношении самого себя.

ГЛАВА 3. МОНТАЖ КУЛЬТУРНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ КАК СТРАТЕГИЯ МИФОДИЗАЙНА

3.1. Аналитика монтажного принципа и проблема сборки субъекта

Специфика конструирования современной культуры как целостности характеризуется принципами сборки единого потока, состоящего из разнородных элементов. Очевидно, что подобная целостность достигается не за счёт последовательного присоединения частей, как это бывает в случае с инсталляцией какого-либо технического устройства или же сборкой паззла, а с помощью технологий произвольного монтирования любых элементов, составляющих единую композицию, структурированную лишь «авторским» замыслом. В случае с конструированием социального мифа, к примеру, речь будет идти о целостном сюжете или нарративе, монтаж которого, будет осуществляться путём манипуляций с отдельными его составляющими, своеобразной игрой с контекстами, смыслами и т.д.

Справедливо также, что монтаж, будь то сфера декоративно-прикладного искусства, кинематографа или современного мифодизайна, в любом случае имеет в своей основе принцип не просто сборки элементов, но их склеивания, что сближает его с другой близкородственной техникой, известной как коллаж. В некотором смысле, принцип коллажа раскрывает сущность современной культуры как целого ещё нагляднее, нежели чем монтаж, имеющий своё практическое применение, главным образом, в киноискусстве и телевещании. Тем более что настоящий момент времени принято обозначать как период «постсовременной» культуры, сложившейся на стадии позднего капитализма, среди ключевых понятий (таких как эклектика, ирония, коммуникация, массовость и т.д.) которой обычно упоминается и коллаж.

Коллажная техника, запущенная в оборот с подачи Пикассо и Брика в

начале 20 века, преимущественно интерпретировалась как особого рода интенция художника к расширению границ живописи путём включения туда материалов, использование которых не предписано традиционными методологическими конвенциями, что, в свою очередь должно препятствовать дистанцированию предмета искусства от пространства жизненного мира человека. «Модернистские художники и критики интерпретировали такую действительность либо как “материальность” холста и размещенных на нём объектов, либо как абстрактную “плоскостность” живописного пространства, но, так или иначе, речь идет о том, что коллаж воплощает попытку непосредственного присутствия, выходящего за рамки неизбежности изображения. Для модернистов коллаж уподобляется своего рода короткому замыканию той пространственной удаленности, которая подразумевается смыслом, значением, образом»⁴⁷.

Подобная модернистская интерпретация монтажа до некоторой степени справедлива и, безусловно, имеет право на существование, однако сущность коллажей кубистов едва ли возможно редуцировать до вписывания в контекст некоего «присутствия», поскольку в них весомое значение имеет игровая составляющая и очевидная доля иронии. Кроме того, важнейшей интенцией коллажного метода является наглядная демонстрация пересечения нескольких дискурсов. Именно она, как отмечает Брокельман, позволяет отличить коллаж от хронологически более ранних практик создания изобразительных композиций с использованием неоднородных элементов, а также легитимировать в контексте истории искусства концептуальное изобретение коллажа кубистами.

В самом деле, каждый задействованный в коллаже элемент разрывает непрерывность и линейность дискурса и с необходимостью приводит к двойному прочтению: так, фрагменты воспринимаются не только на уровне взаимоотношений с их изначальным контекстом, но и в качестве элементов,

⁴⁷ Brockelman T. P. The Frame and the Mirror: On Collage and the Postmodern. Northwestern University Press. Evanston, Illinois. 2001. P. 1.

инкорпорированных в новую структуру и организующих единое целое. Амбивалентность коллажных составляющих разворачивается по принципу, сходному с беньяминовским концептом аллегии: коллажная техника аллегорична по самой своей внутренней логике, поскольку она, трансформировав всю культурную парадигму предстоящего столетия, не превратилась в пройденный этап истории искусства, но продолжала и продолжает периодически актуализироваться вновь, в некотором смысле, поддерживая целостность всего постмодернистского проекта.

Еще одним важным следствием внедрения коллажной техники является существенное изменение самого подхода к рассмотрению знака. Так, художественная композиция стала представлять собой знак как отчетливое взаимоотношение между живописным означающим и означаемым: как если бы означающее могло «раствориться» в означаемом, на которое оно указывает. Подобное сравнение, среди прочего, отсылает к проблеме знаковой эмансипации и традиции осмысления современной культурной ситуации как торжества гиперреальности. В некотором смысле, картина сама выступает означающим практики, направленной на восстановление эффекта «присутствия».

Отказ от живописной техники, следовательно, предполагает также и отказ от любого рассмотрения объекта искусства или знаков, функционирующих в нем, как отражения некоего реального мира. Таким образом, произведение искусства должно пониматься как источник знаков и символов, направленных во внешний мир, а не как зеркало, отражающее этот мир с некоторыми искажениями. «Коллажный элемент скрывает от глаз одно поле, чтобы предъявить изображение, представляющее другое, новое поле, но предъявить его как изображение - поверхность, являющуюся образом уничтоженной поверхности. Это уничтожение первоначальной поверхности и реконструирующее ее изображение ее же отсутствия - краеугольный камень коллажа как системы означающих»⁴⁸.

⁴⁸ Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. М.: Художественный

Подобно тому, как идеология способна расширять собственные границы без привязки к определённой сфере, коллаж способен описывать пространство, не будучи локализованным в конкретном пространстве, равно как и конструировать фигуры путем наложения слоев и взаимодействия различных фонов. Свойства пиктографического характера в коллажной технике часто проявляются за счёт текста, присутствующего в композиции, что, в некотором смысле, позволяет элементам коллажа выступать в качестве материальных означающих, означаемые которых соотносятся с ними антиномично: так, присутствие, референт которого – есть отсутствующее значение, значимость которого конституируется самим его отсутствием. «Коллаж как система кладет начало игре различий, которая одновременно говорит об и держится на отсутствии первоначального истока: принудительное отсутствие первоначальной плоскости, на которую наложена другая плоскость, стирающая первую, чтобы репрезентировать ее»⁴⁹. Кроме того, при использовании коллажной техники реорганизуется сам ландшафт созданного пространства: акцент на абстрактности элементов и их деперсонализации знаменует переход от «изобразительного» искусства к искусству языковой знаковой игры. Коллажная композиция предстаёт как языковая структура знаков, «говорящая» и продуцирующая смыслы даже в отсутствии референта.

Знаковая игра, трансформировавшаяся в период позднего капитализма, в нескончаемое метастазирование симулякров, таким образом, стала еще одной фундаментальной установкой, предвосхитившей в коллаже специфику культуры постмодерна. Повсеместное воспроизводство и копирование настолько прочно утвердились в сегодняшней повседневности, что вызывают скорее оправдание и защиту, нежели сопротивление. Целостность стратегий современного капитализма, воплотилась в воспроизводстве внутри тех сегментов культуры, которые в рамках традиционного марксизма когда-то

журнал, 2003. С. 47.

⁴⁹ Там же.

рассматривались как сферы непроизводительных издержек капитала. В этом смысле, практика монтажа, утвердившаяся в эпоху технической воспроизводимости произведений искусства, отличной от копирования, являвшегося чем-то средним между мимесисом и абстрактным производством, также является провозвестием современной культуры.

Сама текущая формация, зачастую понимаемая как период, явившийся на смену модерну, своего рода «разрешение» или же окончательное воплощение его, поддается возможности переосмысления через влияние монтажно-коллажных техник начала 20 века. Так, необходимо помнить об относительно недавнем (современном) происхождении самого концепта историзма как когерентности исторических эпох: в противном случае, происходит провозглашение «нового» мира за пределом современности. То есть, кризис современности в её свершении действительно рождает новые феномены, которые едва ли поддаются описанию в рамках современного языка, а, следовательно, сторонники (и противники), привязывающие современную культурную парадигму к ярлыку постмодерна рискуют пропустить уникальность настоящего времени. «Если постмодернизм произрастает с самого момента рождения модерна, то, возможно, его увеличивающееся значение вообще не сулит никакого конца современности, а скорее, ее внутреннюю трансформацию. Коллаж позволяет рассматривать постмодерн в тесной взаимосвязи с модерном как кризис модерна, провозглашенный изнутри самой современности»⁵⁰.

Таким образом, монтаж, будучи междисциплинарной универсальной техникой конструирования социокультурной реальности, первоначально утвердился в искусстве изобразительном, позволяя оперировать гетерогенными элементами, ведущими своё происхождение от совершенно разных стилистических, темпоральных и пространственных парадигм. Вскоре проникнув в другие сферы искусства, монтаж кардинально изменил весь визуальный ландшафт человека, равно как и само представление об

⁵⁰ Brockelman T. P. The Frame and the Mirror: On Collage and the Postmodern. P. 6.

окружающей действительности и роли индивида в ней. Распространение монтажного принципа во многом было обусловлено комплексной трансформацией всех сфер жизни человека, произошедших в 20 веке и отразившихся на характере производства и потребления материальных и нематериальных феноменов культуры.

Так, сам процесс преобразования «жизненного мира» человека стал разворачиваться исходя из принципов нелинейности, смещения локализованных по пространственно-временному принципу элементов, дискретности смысловых рядов, олицетворяющей разорванность и отчуждение, которые так хорошо знакомы современному человеку, а также повсеместной интертекстуальности как главной метафоры нашей цифровой гипертекстовой культуры. Кроме того, необходимо отметить принцип симультанности в техниках монтажа, позволяющий синхронно разворачивать несколько неоднородных разнонаправленных стратегий (точек зрения, позиций, смыслов и т.д.), конституирующих целостность всей системы. Коллажный принцип, понимаемый как практика сборки в единую композицию разнородных элементов, каждый из которых требует двойной интерпретации, множащей полифонию смыслов, отчетливее прочих иллюстрирует принципиальную гетерогенность современной культуры, целостный характер которой обеспечивается конвенциями данной коммуникативной ситуации, или же, говоря другими словами, аксиоматикой общего социального мифа.

Концептуальное обоснование понятия целостности само по себе является достаточно сложной методологической проблемой, поскольку предполагает двойственный характер рассмотрения этого феномена как аналитического подхода к предмету исследования с одной стороны, а с другой - как внутренне присущего свойства того, что подвергается рассмотрению. Определение категории целостности формулируется исходя из его основополагающего свойства интегративности как характеристики, продуцирующей новые свойства всей системе, не присущие отдельным её

частям, и возникающие в результате взаимодействия элементов системы как совокупности связей.

Такое понимание целостности соответствует как специфике всей современной культуры в целом, отличающейся дискретностью, так и особенностям конструирования современных мифов, представляющих собой совокупности разнонаправленных неоднородных элементов знания, существующих в рамках конкретной дискурсивной практики. Другой характерной чертой целостности современной культуры является сохранение ещё одного принципа взаимоотношения между целым и частями, при котором трансформация целого не с необходимостью влечет изменение подчинённых элементов, что также наглядно прослеживается при мифодизайне, который зачастую призван не только конституировать всеобщность и неделимость некоторого ряда образов, но также и придать вид событийности разнородному плюралистическому многообразию.

Достижимая за счёт многочисленных технологий монтажа целостность культуры неразрывно связана с индивидом, являющимся одновременно частью этой собранной воедино культуры и воспроизводящим её. Субъект, таким образом, существует в мире как целостность, характеризующаяся единством двух операций: конструированием (сборкой) самого себя и различением (разъединением) себя относительно окружающей действительности. Отсюда понимание индивида как рекурсивного субъекта, встроенного в коммуникативные процессы, осуществляющиеся в культуре по интертекстуальному и междисциплинарному принципу.

Отсутствие единого универсального смыслового горизонта обуславливает противоречивое положение человека в мире, которое не вписывается в субъект - объектное понимание включенности человека, присущее классической парадигме. Необходимость в создании дополнительной «мифологической» системы знания и её воспроизводство оправдано расщеплённостью индивида на две рекурсивные коммуникативные составляющие, маркирующие его как «субъекта» и «человека», то есть,

единство, осуществляющееся одновременно как познающее (гносеологическое) и как существующее (онтологическое). Сюда же относится сборка и функционирование индивида, осуществляемые как взаимодействие двух уровней шизоидно-параноидного пространства: молекулярного и молярного. «Дуальность полюсов не столько разводит молярное и молекулярное, сколько проходит внутри молярных общественных инвестирований, поскольку молекулярные формации в любом случае располагают подобными инвестированиями <...> Дело в том, что везде встречается молярное и молекулярное: их дизъюнкция - это отношение включенной дизъюнкции, которая может меняться соответственно двум направлениям подчинения; в одном случае молекулярные феномены подчиняются большим системам, а в другом, наоборот, подчиняют их»⁵¹.

Так, индивид в собственном восприятии реагирует на получаемое множество смыслов множеством реакций, что предполагает «расщепление» субъекта. Смыслы не только определяют сам характер реакций, но и создают подвижную целостность познавательного акта, придают процессу динамику. «Собственно, на молярном уровне познания субъект обретает ту индивидуальность, которая и делает его рекурсивным субъектом познания, – индивидуальность, требующую своего обоснования на право познавать, ибо молекулярный уровень в принципе не предполагает рефлексии, остается вне поля рассудочного <...> схватывания мира, тогда как молярное состояние отсылает уже к неким (синергетическим) параметрам порядка, формируемым внешними смыслами или, быть может, молчаливым знанием и требующим своей экспликации»⁵².

3.2. Социальный миф как способ организации пространства культуры

Наряду с целостностью субъекта, выстраивающейся на индивидуальном уровне, справедливо также рассматривать проблематику

⁵¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. С. 530-531.

⁵² С. 79

мифодизайна как совокупности стратегий конструирования и настройки системы ценностно-смысловых установок, легитимированных аксиоматикой определённого мифа и регулирующих взаимоотношения индивида как части социального организма с окружающей действительностью. Поскольку мифодизайнерская практика направлена на создание мифов и манипуляцию ими, необходимо охарактеризовать специфику социального мифа, а также обозначить его отличия от мифа классического.

Разновидность ненаучного знания, называемая классическим мифом, распространённая в архаических сообществах, чаще всего характеризуется как совокупная целостность представлений, охватывающих все аспекты бытия человека, устанавливающих нормативный порядок и обеспечивающих воспроизводство жизнедеятельности общины. Целеполагание индивида в данном случае детерминировано естественными условиями среды обитания, а взаимодействие с ними осуществляется через символическую систему, преобразующую действительность в соответствии с логикой сакрального – профанного, инициатических практик, совокупности предписаний и запретов и т.д.

Мифологическое сознание функционирует только как воплощение всего социального тела, поэтому оно не имеет отдельного носителя и принадлежит одновременно всем членам группы и никому конкретно. Не будучи присуще отдельному субъекту, мифическое знание как познавательная практика едва ли имеет свой объект (в современном понимании), поскольку весь корпус знаний в мифе запрограммирован на воспроизведение самого себя и не нуждается в обновлении. В мифическом сознании сам процесс восприятия кардинально отличается от современного интеллигентного познания, различающего объект, определяющего его относительно других переживаний. Мифическая картина окружающей действительности целостна в своей завершенности – как раз в этом и проявляется специфический синкретизм мифа, неразличение субъекта и объекта, слова и действия, микромира и макромира как режимов осуществления деятельности частного

и общественного. Мифологическое сознание сочетает в себе две противоположные тенденции. С одной стороны, оно прогрессирует через диахроническую последовательность культурной рецепции религиозных идей как признания обществом их инструментальных возможностей в сфере символического. С другой стороны, такое распознавание делает очевидным аффективность, которая находится в основании мифологического порядка. Специфика «мифологической рациональности» определяется собственными интуитивными категориями репрезентации и движущим принципом единства всей жизни. Что же касается проблемы целостности, то, как отмечает К. Хюбнер, в мифе «любое целое и любая часть — это то же самое целое и та же часть; они могут являться часто, не будучи частными случаями общего понятия»⁵³.

Мифологическое сознание, зачастую, оперирует буквально подручными средствами, выполняя процедуру означивания. Этот тезис, как известно, звучит у К. Леви-Стросса в качестве объяснения термина «бриколаж», термина, который, к слову, помимо этого используется также Делезом и Гваттари при характеристике способа производства у шизофренического производителя. Следует добавить, что концепт мифа у Леви-Стросса предполагает тесную взаимосвязь между мифом и идеологией. Так, в структуре мифологических сказаний (даже в случае, когда речь идет об очень незначительном сюжете) предполагается наличие сферы бессознательного, которое воспроизводит набор базовых социальных и даже экзистенциальных проблем, выраженных с помощью совокупности закодированных мифологем. Уровень бессознательного отражает зашифрованную в аллегорических образах систему коллективных представлений, которые имеют идеологический потенциал, поскольку апелляция к таким архетипам может быть частью манипулятивных технологий.

Современный социальный миф, понимаемый как искусственно созданное общественное представление, в котором выражены представления

⁵³ Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика. 1996. С. 167.

(убеждения, чаяния, устремления, эмоции и т.д.) определенной социальной группы, представляет собой сложный многофункциональный феномен. Так, современный миф является одновременно и способом социальной организации общества, опосредованным массовой культурой и распространяемым через СМИ, и специфической технологией, смонтированной из рациональных и иррациональных элементов, которая призвана обеспечить культурную гегемонию как доминирование нормативности той идеологии, которую она обслуживает.

Социальный миф, подобно мифу классическому, характеризуется акцентированием эмоционально-психологического восприятия действительности, нелинейным принципом историчности (как сочетания элементов различных эпох), неразличением (зачастую умышленным) естественного и искусственного, индивидуального и общественного, всеохватностью и одновременно отсутствием локализации. Успех внедрения мифа и его последующего распространения зависит от того, насколько точно он соответствует ожиданиям и стремлениям целевой группы, или же насколько он затрагивает базовые архетипические структуры сознания.

Именно для проектирования и отладки современных мифов с учётом понимания специфики как архетипических, так и новых приобретенных потребностей и желаний людей, предназначен междисциплинарный подход мифодизайна, сочетающий социокультурные теоретические модели и практические рекламные наработки. В связи с этим, целью и областью применения мифодизайнерских технологий выступает как прагматика товарно-рыночных отношений, реализуемая с помощью манипуляций образами и ценностными установками, так и социальная мифология культуры в целом, регулируемая через создание и воспроизводство мифов, способствующих социальной коммуникации и целостному существованию индивида в непростых условиях современного фрагментированного мира.

Влияние монтажной техники на сферу производства и индустрию рекламных услуг проявляется через установление принципа комбинаторики

как универсального приёма по привлечению внимания потребителей: рекламный образ товара как мифодизайнерская комбинация хорошо знакомого, уже известного потенциальному потребителю, и неизвестного, но в то же время чрезвычайно актуального и прогрессивного, что невозможно обойти стороной. Реклама, будучи одним из трех основных элементов (наряду с новостями и сферой развлечений), выражающих суть коммуникации массмедиа, участвует в образовании предпосылки дальнейшей коммуникации, которая не требует специального коммуникативного обсуждения. Соответственно, социокультурная функция медиа также заключена в конструировании целостности, причем не столько целостности актуализирующего режима информации, сколько единства фоновой среды как специфической сферы социальной памяти. «Воздействие памяти проявляется во всех операциях общественной системы, а значит — во всех коммуникациях, где она служит для контроля текущей непротиворечивости с оглядками на известный мир и исключает слишком рискованную информацию как невероятную»⁵⁴.

Кроме того, эффективность рекламных технологий достигается за счет включенности рекламы в систему медиа, реализуемой посредством функции обеспечения баланса между избыточностью и вариативностью в повседневности. При избытке подразумевается достижение высоких продаж продукта, а вариативность подразумевает технику повторной фетишизации объекта рекламы среди других продуктов того же ряда. Мифодизайн рекламы в данном случае предполагает единство высокой стандартизации и поверхностной дифференцированности, обеспечивающей необходимые темпы потребительского капитализма.

Согласно Н. Луману, институт медиа представляет собой посредника (медиума) не столько в смысле средства передачи информации и расширения круга аудитории, сколько создают новое знание, исходя из которого, становится возможна новая коммуникативная ситуация. Взаимосвязь

⁵⁴ Луман Н. Реальность медиа. М.: Праксис, 2005. С. 104.

основных компонентов медиа определяет и функциональную сопряженность с другими системами, работая, в некотором смысле, по принципу идеологического конструкта, присваивающего себе внешние и до того момента неоднородные сферы. Функциональная система медиа, таким образом, идентифицируется на уровне собственного вирулентного кода как целостность, а взаимосвязь с внешним миром она дифференцирует на уровне собственных структурных элементов (программ).

Особенности конструирования мифологии в социокультурной реальности подробно описывает Р. Барт, формулируя общие черты мифа и идеологии, которая функционирует внутри коммуникативных практик всей совокупности различных «мифологий» культуры. Так, само название ключевой для данной проблематики работы автора подразумевает понимание ландшафта современного мифодизайна как целостности, организованной по принципу сборки тех или иных мифов в единую сеть. По Барту, как известно, в основании мифа находится способ работы знаков на уровне сигнификации второго порядка. Миф конструируется за счет комбинации уже определенных знаков, выстраивающих метаязык, который не только является надстройкой языка, но также становится «универсальным» знаком. «Миф же имеет ценностную природу, он не подчиняется критерию истины, поэтому ничто не мешает ему бесконечно действовать по принципу алиби; если означающее двулико, то у него всегда имеется некая другая сторона; смысл всякий раз присутствует для того, чтобы через него предстала форма, форма всякий раз присутствует для того, чтобы через нее отстранился смысл»⁵⁵. Необходимо отметить, что стабильных, и окончательно установленных отношений между языком-объектом и метаязыком не может быть в принципе: миф амбивалентен, границы его составляющих постоянно смещаются, что, в свою очередь, приводит к довольно важному выводу о том, что миф – это не только однозначно негативная техника манипуляции, но и способ организации мышления культурных феноменов, разновидность специфически

⁵⁵ Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект. 2008. С. 282.

организованного нарратива об окружающей действительности.

Идеологические универсалии современной капиталистической культуры, рассмотренные в предыдущих главах, также монтируются в единый целостный ряд, оформляющий дискурс о капитализме и нейтрализующий любые внутренние противоречия всеми возможными способами. Так, многоуровневый концепт долга оказался встроен в системную целостность этических отношений и кредитно-денежных обязательств, формирующей «имиджевый» миф об аксиоматике капитализма.

Производство и потребление как два основных полюса жизнедеятельности капитализма сгладили взаимные противоречия не только в буквальном смысле баланса между избытком перепроизводства и практиками растраты (демонстративной и вполне утилитарной), но и на уровне дискуссии между теоретическими моделями и их авторами, разрабатывающими критику этих феноменов, что позволило в целом снизить демистифицирующий эффект и практическую пользу данных изысканий. В этом проявляется одна из парадоксальных особенностей современного мифа – инверсивно преобразовывать историческую интенцию в природу, что, по сути, и происходит в случае с доминирующей в современной культуре буржуазной идеологией. «Наше общество именно потому является привилегированной областью мифических значений, что миф по самой своей форме оптимально приспособлен к характерному для этой идеологии созданию перевернутых образов»⁵⁶.

Марксистский концепт идеологии, перед тем, как стать ключевым фактором развития долгой истории постмарксистского анализа гегемонии и современных мифов в 20 веке, представляет собой понимание идеологии как особого вида буржуазной лжи, характеризующейся преднамеренностью, осознанностью, и имеющей вполне установленное происхождение (т.е. выражаемой в частном порядке). Современное понимание идеологии,

⁵⁶ Там же. С. 304-305.

напротив, обозначается как ненамеренное, аффективное, бессознательное и структурное выражение взглядов, функционирующее в общественном поле, что позволяет фактически отождествить понятия идеологии и современного мифа. Таким образом, проект марксистской критики текущей культурной парадигмы существует как целостный нарратив в рамках современных теоретических подходов – его гетерогенность нивелируется и становится неочевидной.

Товарный фетишизм и сопутствующая ему концептуальная история не только утвердила очевидность универсального характера логики овеществления в создании целостного потребительского мифа, но и сама по себе подверглась фетишизации и стала мифодизайнерским проектом для интеллектуалов. Наконец, сам капитализм представляется в виде перманентно расширяющейся целостной системы, присваивающей любое новшество и любую критику, поскольку они рождаются «изнутри», а значит, не могут подвергнуться радикальному сомнению текущую культурную матрицу. С другой стороны, капитализм превратился в гипербренд, одинаково выгодный как для апологетики, так и для критики. Принятие и следование культурным кодам капитализма приносит индивиду гармоничное существование и способствует накоплению капитала в прямом смысле, а все возможные проблемы подобного конформизма списываются на другие мнимые причины.

Критика капитализма и выдвижение «программных» лозунгов позволяет оставаться в безопасной зоне потребительского рая (в силу несбыточности последних), а также, главным образом, накапливать социальный и культурный капитал, зарабатываемый через эксплуатацию собственного бренда «критически мыслящего человека». Последнее обстоятельство, как остроумно подмечает С. Жижек, реализуется за счет буквального прочтения старого лозунга «будь реалистом – требуй невозможного». Действительно, выдвижение «критически оформленных» требований по реформированию текущей социокультурной ситуации,

затрагивающих, прежде всего, гегемонию капиталистической системы, к сожалению, уже давно сводится к конструированию очередного, ориентированного на определенную аудиторию, мифа, поскольку любая попытка выйти за рамки игры пустых значений критического дискурса и перейти к «праксису» оканчивается «отыгрыванием» биополитического сценария, предписанного все той же доминирующей властной системой. По крайней мере, так было до настоящего момента.

В данной главе была рассмотрена проблематика сборки современной культуры как целостной системы. Путем сопоставления технологий монтажа в различных областях культурного пространства были выявлены общие принципы, характерные как для ряда прикладных практик (например, коллаж в изобразительном искусстве), так и для общей стратегии, охватывающей инсталляцию фундаментальных антропологических констант постсовременного субъекта, а также их репрезентацию в сфере коллективных представлений (мифодизайн как таковой). Обосновывается влияние коллажной техники в искусстве на становление всей последующей культурной парадигмы: коллаж представляет собой не квинтэссенцию выразительности модерна, а, скорее, ключевую технологию постмодерна как принципа двойного прочтения и трансформации классического отношения означающего и означаемого. Актуализация коллажной техники, проходящей лейтмотивом через столетие, сравнима с принципом аллегории, отсылающей к проблеме знаковой эмансипации и более позднему концепту гиперреальности.

Продемонстрирована неразрывная связь коллажного принципа с процессами трансформации жизненного мира человека, организация которого в постиндустриальный период стала разворачиваться в модусе нелинейного развития, дискретности смысловых рядов, абстрактности социальных отношений и т.д. Все эти характеристики, свидетельствующие о гетерогенности культурного пространства, тем не менее, укладываются в единый целостный поток, регламентируемый совокупностью

концептуальных констант, сочленение которых также искусственно и оформлено социальной мифологией. Что касается субъекта, то его существование представляет собой двойственную позицию: конструирование собственной субъектности и различение себя относительно окружающего культурного горизонта. Отсюда понимание индивида как рекурсивного субъекта, расщепленного в процессе коммуникативных практик, целостность которого может обеспечиваться только в процессе мифодизайна. Сформулировано рабочее определение мифодизайна как совокупности техник конструирования и настройки социальной реальности как системы ценностно-смысловых установок, легитимированных аксиоматикой определенного мифа и регулирующих взаимоотношений индивида с окружающей действительностью. Проведен анализ ключевых характеристик современного социального мифа и его специфики. Выявлены общие черты классического и современного мифа (синкретизм, установка на целостность представлений, отсутствие локализации). А также их различия, проявляющиеся в том, что современный миф действует разнонаправленно: конструирование целостности субъекта и его культурного пространства и мобилизация сочетается с деструктивным идеологическим (ложное сознание) манипулированием. Был сделан вывод о том, что обозначенное манипулирование проявляется через распространение концептуальных констант мифологии потребительского капитализма, осуществляемое в сфере рекламы по законам мифодизайна. Кроме того, современный миф, будучи искусственным образованием, опосредован медиасредой. Это, в свою очередь, способствует рассредоточению мифа, инверсии любого внешнего рассмотрения. Миф, таким образом, превращает критику или деконструкцию современной мифологии в опосредованный «дискурс о мифе», наделяет фетишизирующим эффектом «бренда» саму попытку критического подхода к современной капиталистической культуре.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании были выявлены концептуальные константы, формирующие целостность современной культуры через реализацию мифодизайнерского принципа сборки. Было развернуто и обосновано понимание современной культуры как целостной неоднородной системы, функционирующей в режиме производства и потребления – предметного и знакового – и укорененной в мифологии амбивалентного представления долга-вины как системообразующего принципа целостности. Было установлено, что феномен монтажа представляет собой один из ключевых междотраслевых методов организации современной культуры, повлиявших на совокупность различных практик (от искусства до идеологии и рекламы). Доказательством тому является история становления одного из видов монтажа – коллажной техники, которая не только отражает тенденции позднего модерна, но и предвосхищает всю культурную матрицу позднего капитализма.

Было доказано, что монтажный принцип отражает специфику антропологических констант постсовременного субъекта, а также их перенос в пространство социальных представлений. Так, трансформация жизненного мира человека, оборачивается организованностью по принципам нелинейности, дискретности смысловых рядов, абстрактности социальных отношений. Индивид понимается как рекурсивный субъект, бытие которого расщеплено в процессе коммуникативных практик, а целостность может обеспечиваться только в процессе мифодизайна. Было раскрыто содержание концепта мифодизайна как совокупности практик сборки и отладки социокультурной реальности, фундированной аксиоматикой конкретного мифа, которые регулируют взаимоотношения индивида с окружающим миром. Было выявлен опосредованный характер социальной мифологии, формирующей ландшафт современной культуры, а также дискурс о самой культуре, аксиология которого нивелируется до уровня абстрактной

коммуникативной практики.

Дальнейшие исследовательские и практические перспективы мифодизайнерского метода представляются весьма интригующими. Современное общество все еще находится в рамках культурной парадигмы модернити как противоречивого открытого проекта, а значит, потребность в организации социокультурной коммуникации через производство мифов будет сохраняться.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис. 2006. – 392 с.
2. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. Пер. с англ. М.: ЦентрКом, 1996. – 672 с.
3. Арендт Х. Скрытая традиция: Эссе / Ханна Арендт; Пер. с нем. и англ. М.: Текст, 2008. – 221 с.
4. Аршинов В. И., Лепский В. Е. Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.И. Аршинов, В.Е. Лепский. – М.: ИФРАН, 2010. – 271 с.
5. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 616 с.
6. Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. С. Зенкина. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. — 320 с.
7. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1995. – 456 с.
8. Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
9. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Academia-Центр; Медиум, 1996. – 114 с.
10. Блауберг И. В. Проблема целостности и системный подход. М.: Едиториал УРСС, 1997. 448 с.
11. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Библион – Русская книга, 2003. - 303 с.
12. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2009. — 392 с.
13. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. С. Зенкина. — М.: Рудомино, 1995. -174 с.
14. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛЮ, 2011. – 975 с.
15. Бродель Ф. Динамика капитализма. С.: Полиграмма. 1993. – 128 с.

16. Бурдьё П. Социология политики / П.Бурдьё.-М.: Socio-Logos, 1993. - 333 с.
17. Вебер М. Избранные произведения / М.Вебер.- М.: Прогресс, 1990. -804с.
18. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987. — 218 с.
19. Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 528 с.
20. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М.: 2004. — 178 с.
21. Гуревич П.С. Социальная мифология. М.: Мысль, 1983. — 175 с.
22. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Изд-во «Логос», 1999. — 224 с.
23. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М.: Logos-altera. 2006. — 256 с.
24. Джеймисон Ф. «Марксизм и интерпретация культуры». М.-Е.: Кабинетный ученый. 2014. — 412 с.
25. Дмитриев А. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920 – 1930-е гг.). СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в Санкт-Петербурге. 2004. — 528 с.
26. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. М.: Изд-во «Художественный журнал», 1999. - 236 с.
27. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек; пер. с англ. Артема Смирного. — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. — 160 с.
28. Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М.: Юрист, 1996. — 671 с.
29. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада. 1996. — 256 с.
30. Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. 1993. - №7. - С. 153-164.
31. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Изд-во: Эксмо, 2005. — 832 с.
32. Козловски П. Культура постмодерна / П. Козловски. М.: Республика, 1997. — 238 с.

33. Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. М.: Художественный журнал, 2003. – 318 с.
34. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. М.: София, Гелиос, 2002. – 256 с.
35. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. - М.: Республика, 1994. – 384 с.
36. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.-160 с.
37. Лукач Д. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: «Логос-Альтера», 2003. – 416 с.
38. Лукач Д. К онтологии общественного бытия: пролегомены / Д. Лукач. - М.: Прогресс, 1991. – 410 с.
39. Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2005. – 256 с.
40. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. —464 с.
41. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. – 408 С.
42. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. М.: Издат. Фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 360 С.
43. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / Ницше Ф. М.: Культурная революция, 2012. – 480 с.
44. Пикетти Т. «Капитал в XXI веке». М.: Ад Маргинем Пресс. 2015. – 591 С.
45. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: «Academia Центр», «Медиум», 1995. – 412 С.
46. Солонин Ю. Н. Принцип целостности и науки о культуре. Труды научного семинара по целостности: Коллективная монография / под редакцией Е.Г. Соколова, Ю.Н. Солонина - М.: Международный издательский центр «Этносоциум», 2014. – 142 с.
47. Сорель Ж. Размышления о насилии / Пер. с фр. В.М. Фриче. М.: Польза, 1907. – 225 С.
48. Сюрриа М. Деньги: крушение политики. СПб.: Наука, 2001. – 138 с.

49. Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. — СПб.: Питер, 2005. — 544 с.
50. Ульяновский А.В. Мифодизайн рекламы. СПб.: Институт Личности, 1995. — 300 с.
51. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.
52. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова М., СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. — 311 с.
53. Хюбнер К. Истина мифа / Пер. с нем. М.: Республика, 1996. — 448 с.
54. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. — М.: Академический проект, 2001. — 240 с.
55. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2015. — 320 с.
56. Agamben G. *Opus Dei: An Archaeology of Duty*. Stanford, California. Stanford University Press. 2013. 164 p.
57. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York. Basic Books. 1973. 756 p.
58. Bocoock R. *Consumption*. London; New York. Routledge. 1993. 131 p.
59. Brockelman T. P. *The Frame and the Mirror: On Collage and the Post-modern*. Evanston, Illinois. Northwestern University Press. 2001. 252 p.
60. Douglas A. X. *The Philosophy of Debt*. London; New York. Routledge. 2016. 181 p.
61. Goodchild P. *Capitalism and Religion: the Price of Piety*. London; New York. Routledge. 2002. 273 p.
62. Katchadourian H. *Guilt. The Bite of Conscience*. Stanford, California. Stanford University Press. 2010. 392 p.
63. Nealon J. T. *Post-postmodernism, or, the Cultural Logic of Just-In-Time Capitalism*. Stanford. Stanford University Press. 2012. 243 p.
64. Pihlstrom S. *Transcendental Guilt: Reflections on Ethical Finitude*. Plymouth. Lexington Books. 2011. 145 p.
65. Von Hendy A. *The Modern Construction of Myth*. Bloomington. Indiana University Press. 2001. 408 p.

